

Bonner Zeitschrift
für
THEOLOGIE
und
SEELSORGE



Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann



5. JAHRGANG
1928



Druck und Verlag von L. Schwann · Düsseldorf

v. 5
1928

INHALT.

Abhandlungen:

	Seite
Hirt und Herde. / Prof. Dr. Wilh. Schwer, Bonn	1
Zur Frage der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift. / Hochschulprofessor Dr. Joh. Fischer, Bamberg.	20
Die liturgische Bewegung im Zeitalter der Aufklärung und in unseren Tagen. / P. Dr. Burchard Thiel O. F. M.	32
Pfarrseelsorge und Fürsorgeerziehung. / Oberpfarrer Rud. Bartels, Euskirchen	42
Die geistlichen Übungen der Windesheimer. / Regens Dr. Clemens Gleumes, Emmerich	51
Zur Charakteristik der Klagelieder des Jeremias. / H. Wiesmann S. J., Bonn	97
Der Seminargedanke des Konzils von Trient. / Dr. Ernst Reckers, Bonn	119
Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche. / Prof. Dr. Lor. Bauer, Dillingen	130
Der Untergang des Alten Orients. / Univ.-Prof. Dr. Johannes Hehn, Würzburg	201
Religion und Strafrechtsreform. / Strafanstaltsoberpfarrer Rich. Gut- fleisch, Bruchsal i. B.	216
Das Problem einer Revision der Psalmen mit besonderer Rücksicht- nahme auf das Brevier. / Univ.-Prof. Dr. H. Herkenne, Bonn . .	234
Pius XI. zu den Wiedervereinigungsbestrebungen der Gegenwart. / Univ.-Prof. Dr. Fritz Hünermann, Bonn.	249
Stil und Bibelübersetzung. / Univ.-Prof. Dr. Alfons Schulz, Breslau .	297
Geschichte, Stand und Arbeitsmethode der proletarischen Freidenker- bewegung. / Dezernent Dr. K. Algermissen, M. Gladbach	307
Seele und Umwelt des Landkindes. / Dechant W. Lücking, Ippendorf bei Bonn	324
Berufswahl und Berufsberatung. / Herm. Jos. Stinnesbeck, Essen-Ruhr	336

Übersichten:

	Seite
Kirchenrechtliche Neuerscheinungen. / Prof. Dr. Alb. M. Koeniger, Bonn	57
Vom Ringen der Gegenwartsphilosophie um das Objektive und Meta- physische II. / Prof. Dr. Theod. Steinbüchel, Gießen	77
Dogmatik und Dogmengeschichte I. / Prof. Dr. P. Junglas, Bonn . . .	159
Neuere religionswissenschaftliche Literatur. / Prof. Dr. Friedr. Andres, Bonn	173
Dogmatik und Dogmengeschichte II. / Prof. Dr. P. Junglas, Bonn .	258
Sektenliteratur. / Prof. Dr. Fritz Hünermann, Bonn	270
Aus der moraltheologischen Literatur. / Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bonn	355
Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge. / Pfarrer Konrad Jakobs, Mülheim (Ruhr).	364

Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

Commemoratio S. Anastasiae.	83
Ein neuzeitliches Missionswerk	86
Herbsttagung der Wissenschaftlich-Pastoralen Vereinigung	88
Unsere priesterliche Betrachtung	182
Eine Hausmission	185
Brevier-Reform	188
Kirche und Kultur	190
Zeitgemäße Vinzenzarbeit	275
Die Not unserer erwerbstätigen Frauenwelt	279
Zur religiösen Psychologie proletarischer Jugendlicher	283
Der Altar und seine Ausstattung	286
Bergmannsseele und Bergmannsseelsorge	372
Das Dorf als soziales Gebilde	377

Buchanzeigen:

	Seite
Kirchengeschichte	93
Seelsorge	95
Sammelwerke	96
Orientalia Christiana	195
Katechetische Lehrbücher	196
Theorie und Geschichte der Predigt	197
Religiöse Literatur	199
Lieferwerke	200
Liturgie und Liturgik	289
Neue Predigtsammlungen	291
Religiöse Literatur	296
Liturgie und kirchliche Kunst	380
Aszetisches	382
Protestantische Theologie und Kirche	383
Aus anderen Wissensgebieten	384

Verfasser der besprochenen Schriften:

	Seite		Seite		Seite
Adam, K.	364	Clemens, J.	382	Faßbinder, H.	294
Albani, Joh.	383	Colli-Lanzi, C.	357	Faßbinder, Nik.	294
Algermissen, K.	270	Dahlmann, J.	180	Feckes, K.	171, 266
Andres, Friedr.	264	Danzer, Beda	292	Fischer, Zyrill	294
Anwander, K.	180	Dehn, Günther	283	Fuchs, Friedr.	191
Baumgarten, N. de	195	Deininger, Frz.	362	Fuchs, Hans	324
Beggerow, Hans	77	Dillenberger, J.	260	Fuglsang, Fritz	380
Bergmann, P.	196	Dölger, Frz.	173	Funk, Phil.	94, 191
Bode, P.	324	Dorsch, Emil	166	Garrigou-Lagrange	363
Bopp, L.	293	Dresen, A.	93	Gatterer, Mich.	380
Braun, J.	289	Drinkwelder, Erh.	380	Geiger, Simon	259
Braeunlich, P.	272	Dubowy, E.	294	Gerardi, Bern.	271
Brinktrine, Joh.	380	Eckardt, Fritz	58	Gordillo, M.	195
Brögger, J.	293	Eichmann, Ed.	62	Götzmann, Wilh.	264
Brunner, Emil	81	Eisenhofer, L.	289	Grentrup, Theod.	67
Bulgakow, Serg.	79	Engert, J.	162	Grisar, H.	83
Bumüller, J.	179, 180	Eschenbach, J. E.	289	Gröhl, R.	273
Bussar, M.	291	Eschweiler, K.	161	Guardini, Rom.	81
Camus-Ackermann	382	Fahsel, Helm.	168	Günther, W.	380
Casel, Odilo	364			Güttenberger, H.	324

	Seite		Seite		Seite
Habbel, Jos.	261	Lennerz, Heinr.	259	Sallotti, C.	94
Haecker, Theod.	193	Lenz, J.	266	Sawicki, Frz.	259
Haring, Joh.	73	Lercher, L.	168	Schaefer, Erich	171
Harnack, Ad. v.	168	Liertz, Rhab.	295	Schaeffer u. Brode	60
Hasenöhr, Pirmin	382	Linhardt, R.	291	Schauer, Joh.	197
Hausherr, J.	195	Lippert, P.	170	Scheben, H. Chr.	94
Heimbucher, M.	273	Martin, J.	295	Scherer, E. Klem.	94
Herwegen, Ildef.	364	Marx, Corn.	295	Schestow, Leo	78
Heywang, Ernst	324	Masenius-Weber.	382	Schilgen, Harry	295
Hilling, Nik. 59, 66, 70, 75		Mayer, Jos.	359	Schilling, O.	357
Hoerber, K.	191	de Meester	64	Schlegel, Fr.	271
Hofmann, Georg 195, 196		Meffert, Frz.	272	Schlund, Erh.	293
Holzappel, Herib.	382	Michels, Rob.	363	Schmaus, Mich.	261
Hophan, O.	95	Minrath, Hedw.	78	Schmid, Max	382
Hünemann, Friedr.	267	Morganti-Schlegel	382	Schmid, X.	189, 234
Inauen, Andr.	259	Mumbauer, J.	199	Schmidt, Wilh.	175
Jansen, Fr. X.	267	Muré, Joh. Chr.	292	Schneider, Kurt.	285
Jehle, E.	196	Nell, J.	95	Schnitzer, Jos.	198
Jelke, Rob.	79	Nell-Breuning	360	Sehling, Emil	60
Jerphanion, G. de	93	Nepp, J.	291	Söderblom, Nathan	250
Joli, Claude	198	Niebergall, Friedr.	289	Sommerlath, Ernst	267
Junglas, P.	169	Niederberger, B.	265	Soudreau, A.	296
Jungmann, Jos. Andr.	364	Nobel, Alb.	381	Steege, Theod.	199
Kaiser, Andr.	384	Noldin, H.	356	Stephan, St.	290
Kaller, Max	95	Otten, K.	296	Stockhaus, C.	284
Kammer, K.	199	Paffrath, Th.	273	Stohr, Alb.	262, 263
Kaplan, Leo	260	Parsch, Pius	290	Stufler, Joh.	264
Kerer, Fr. X.	94	Pelz, J.	292	Taille, M. de la	195
Kiefl, Fr. X.	75	Perathoner, Ant.	61	Ter Haar.	358
Kirfel, Wilh.	180	Pesch, Christ.	166, 169	Themel, K.	324
Kirsch, J. P.	85	Pickareck, A.	197	Trieb, Frz.	71
Kleinschmidt, Beda	381	Piechowski, P.	284	Ubach, Jos.	356
Knecht, Aug.	72	Pieper, Karl	93	Umberg, P.	167
Köhler, F.	77	Pinault, H.	260	Valle, P. P.	94
Koeniger, Alb. R.	63, 75	Prümmer, Dom.	357	Veit, L. A.	94
Kramp, Jos.	364	Przywara, Erich	80	Vetter, A.	197
Krebs, Engelb.	169	Ranft, J.	164	Vromant, Georg	74
Kreuzberg	324	Rögele, K.	94	Wallau, René Heinr.	250
Kynast, Reinh.	78	Rösch, Ant.	69	Walz, J. B.	165, 268
Lang, Alb.	160	Rost, Hans	254	Weigl, E.	265
Lechner, J.	268	Sägmüller, J. B.	65	WeiB, Viktor	274
Legendre, A.	170			Welser, Benedikt	291
Lengle, J.	197				

	Seite		Seite		Seite
Wintersig, Athan.	290	Diözesansynode Mün-		Religion in Geschichte	
Wiederkehr, Karl	266	ster	67	und Gegenwart 96, 384	
		Diözesansynode Osn-		Religionswissenschaft	
Ziésché, K.	266	brück	67	der Gegenwart 96, 383	
Zorell, F.	195	Handbuch der Musik-		Schriftenmission, kath. 95	
		wissenschaft . 200, 384		Volksbüchlein, litur-	
Ohne Verfasseramen:		Kirche, die betende . 381		gische 381	
Biblische Geschichte 196		Licht und Leben 169, 197		Wiederbegegnung von	
		Liga-Broschüren. . . 95		Kirche und Kultur. 190	



Hirt und Herde.

Von Professor Dr. Wilhelm Schwer in Bonn.

I.

1. Jede Art von Herrschaft über eine Vielheit vernünftig-freier Menschen, die ihre Autorität dauernd erhalten und für ihre Anordnungen in der ihr untergebenen Gruppe dauernd Gehorsam finden will, muß sich den Beherrschten gegenüber irgendwie als eine begründete und berechnete, als eine legitime ausweisen können. Auf diesen Legitimitätsanspruch stützt sie sich, und solange er bei den Untergebenen Anerkennung, Glauben findet, ist ihr Bestand gesichert. Wohl spielen in jedem Herrschaftsverhältnis auch noch andere Bindungen eine mehr oder minder bedeutsame Rolle: Macht, persönliche Beziehungen, wirtschaftliche Abhängigkeiten, ideale Ziele, materielle Interessen. Aber zuverlässig und bleibend ist jede Herrschaft nur verankert in dem Glauben an ihre Legitimität, den sie daher auch stets auf das sorgfältigste zu erhalten und zu fördern bemüht ist.

Nach der Art dieses Legitimitätsanspruches und der charakteristischen Besonderheit des darauf beruhenden Unterordnungswillens unterscheidet *Max Weber* in seinem letzten, leider nicht mehr ganz vollendeten Werke „Wirtschaft und Gesellschaft“ drei Herrschaftsformen¹:

a) Die charismatische Herrschaft. Die Persönlichkeit des Herrschers ist alles. Er ist der Held, der Führer, der Heilige, der Gottgesandte, der Prophet, und die bewundernde Anerkennung seiner außerordentlichen Gaben, seiner Genialität und Willenskraft, seiner seelischen und sittlichen Größe, seiner vorbildlichen Heiligkeit, die er durch ebenso erstaunliche Werke zu bewähren vermag, ist der Grund der Hingabe und Treue, die ihm entgegengebracht werden. Die Gemeinde, die der charismatische Führer um sich sammelt, trägt daher einen stark emotionalen, affektuellen Charakter. Hier gibt es kein „Amt“, keine „Laufbahn“, keine „Kompetenzen“. Es gibt nur „Gefolgschaft“, nur „Jünger“, „Schüler“. Es gibt nur „Berufung“ durch den Führer und Meister, und auch diese wiederum nur auf Grund der persönlichen Eigenschaften des zu Berufenden; keine „Anstellung“ mit dauernden, an einen Amtssprengel gebundenen Vollmachten, sondern nur „Sendung“ auf Grund persönlichen, jederzeit erteilbaren und widerrufbaren Auftrages. Die charismatische Herrschaft ist also ihrem Wesen nach etwas Außeraltägliches; das Charisma in diesem Sinne nennt *Weber* „die große revolutionäre Macht in traditional gebundenen Epochen“. Sie kann

¹ Grundriß der Sozialökonomik III. Abt. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1922, 122 ff.

daher auch keine längere Dauer haben, sondern büßt ihre Eigenart im Grunde schon in dem Augenblicke ein, in dem der ursprüngliche Führer verschwindet. Zwar wird alsdann die Gefolgschaft — aus ideellen oder materiellen Interessen — die von ihm gebildete Gemeinschaft meist weiter zusammenzuhalten sich bemühen. Sie geht auf die Suche nach einem neuen Charismaträger: entweder hat der Meister selbst ihn bereits designiert, oder er muß auf Grund bestimmter Merkmale erst ausfindig gemacht werden, oder die Entscheidung wird von einem Gottesurteil, Orakel abhängig gemacht, oder endlich der Stab der Mitarbeiter wählt ihn und die Gemeinde erkennt ihn an. Alle diese Formen sind nachweisbar. Aber der Nachfolger ist, selbst wenn er auf solche Anzeichen höherer Bestimmung sich stützen kann, nie mehr ganz das, was der ursprüngliche Held und Führer war. Die „Veralltäglicung“ des Charismas hat begonnen, die den Anfang vom Ende bedeutet. In der Form der Herrschafts- und Gewaltübertragung wie in der Stellung der bisherigen Gefolgschaft und Gemeinde zum neuen Herrscher werden sich alsbald Veränderungen zeigen, die auch eine „Versachlichung“ des Charismas, eine Verfestigung der ursprünglich rein persönlichen Einwirkungen und Beziehungen erkennen lassen. Ein zweiter Herrschaftstyp ist schon in voller Entwicklung.

b) Die traditionale Herrschaft. Der zeitliche Abstand vom Führer, der dahingegangen ist, vergrößert sich mehr und mehr. Sein Bild rückt für die Nachlebenden in die Ferne zurück, aber als Ersatz tritt nun der Glaube an die geheiligte Überlieferung ein, die in rechtmäßiger Form seine Gewalt auf seine Nachfolger übergehen ließ: ohne daß diese ihre Legitimität in jedem Falle durch außerordentliche persönliche Eigenschaften zu erhärten brauchen, aber auch ohne daß ihre Herrschaft schon durch Buchstaben und Wort, durch eine „Verfassung“ gewährleistet wäre. Noch ruht ein Schimmer vom Glanze des ersten Charismaträgers auf dem Herrscher dieser zweiten Herrschaftsform — er ist noch der „Herr“, nicht der „Vorgesetzte“. Aber seine Autorität ist nicht mehr, oder wenigstens nicht mehr ausschließlich, die Autorität einer überragenden Persönlichkeit, sondern sie ist bereits „legalisiert“ durch die Tradition, auf die er sich berufen kann. Auch der Stab der Mitarbeiter, die der Herrscher um sich sammelt, ist vorwiegend noch durch Bande der Pietät, des persönlichen Vertrauens, der Zugehörigkeit zu seinem Hause und seinen Gütern an ihn gefesselt (Sippen, Ministerialen, Kolonen), mehr eine Gruppe von persönlichen Dienern als von „Beamten“. Aber auch hier entstehen schon zwitterhafte Übergangsstufen. Ihre Bestellung schwankt zwischen freier Berufung und geregelter Aufrücken in höhere Posten, ihre Befugnis zwischen Bevollmächtigung und Verwendung von Fall zu Fall und sachlich geordneter Kompetenz, ihre wirtschaftliche Sicherstellung zwischen gelegentlicher Belohnung und Zuweisung eines festen Besitzes mit regelmäßigen Einkünften in Gestalt einer Pfründe, eines Lehens. Alles in allem neigt sich die Wagschale merklich der Ausbildung fester, verbriefter Verträge, Regeln und Satzungen zu.

c) Die Herrschaft rational-legalen Charakters vollendet als dritte Form die Entwicklung. Gegenstand der Anerkennung und der Gehorsamsleistung ist jetzt nicht mehr die persönliche Heiligkeit oder Heldenhaftigkeit des geborenen Gebieters, noch die scheue Ehrfurcht vor altehrwürdigem Herkommen, dessen ungeschriebenen Normen der zeitige Herrscher die Herrschaft verdankt. Sondern es ist eine gesatzte Ordnung, eine „Verfassung“, die, von den Beherrschten mit klarer Einsicht in ihre Notwendigkeit und Tragweite als verbindlich hingenommen und loyal (legaliter) durchgeführt, den jeweiligen Träger der obersten Gewalten in seine Rechte einsetzt. Herrschaft ist jetzt vollends ein „Amt“ geworden, ein „regelgebundener Bereich von Amtsgeschäften“. Der ehemalige Kreis der Vertrauten, der dem Herrn zu persönlichem Dienst in einem Gefolgs- oder Lehnverhältnis Verpflichteten, wächst sich aus zu einer Hierarchie von „Beamten“ mit vertraglich festgelegten Pflichten und Rechten, mit genau umgrenzter sachlicher und örtlicher Zuständigkeit, mit bürokratisch-technisierter Amtsführung, mit Fachbildung und schematisch geregelten Aufstiegsmöglichkeiten, mit fester Besoldung und Einstufung in eine starre Rangordnung.

2. Keine dieser Herrschaftsformen kommt geschichtlich in solch reiner und einseitiger Ausprägung vor. Jede Typisierung will eben nur Idealtypen herausarbeiten, denen sich die Wirklichkeit mehr oder weniger annähert. Aber die Entwicklung des Gemeinschaftslebens von kleinen, intimen, um einen Führer sich scharenden Gemeinschaftskreisen zu großen, ausgeformten, durch Autorität und Recht geordneten Gesellschaften folgt überall den hier vorgezeichneten Bahnen. In der Geschichte der Staaten wie auch der großen Religionsgemeinschaften sind sie noch deutlich zu erkennen. Auch die Kirche in der äußeren Entfaltung des von Anbeginn durch ihren göttlichen Stifter in sie hineingelegten Wesenskerns ist an die soziologischen Gesetze gebunden, denen sie als sichtbare Gemeinschaft von Menschen untersteht. Denn auch das Übernatürliche, die fortdauernde Wirksamkeit Christi und des Heiligen Geistes, hebt in ihr, wie im einzelnen Menschen, die natürlichen Gesetze und Kräfte nicht auf, um sie durch eine fortdauernde Wunderwirksamkeit zu ersetzen. „Hier wie überall kreuzt sich das Göttliche mit dem Menschlichen, und das Übernatürliche wächst und gedeiht auf dem Boden des Natürlichen².“ Die irdischen Ordnungen werden die Träger übernatürlicher Gnaden und Gewalten, ohne damit die Erdgebundenheit zu verlieren, in der die Kirche selbst mit ihrer gesellschaftlich-sichtbaren Seite bis an das Ende ihrer irdischen Pilgerschaft verharren muß. In der Geschichte ihres Werdens und Wachsens ist Gottes Fügung und Führung allezeit spürbar, und doch wirken sich die Gesetze soziologischer Entwicklung auch in ihrer Ausgestaltung zur Weltkirche mit eigener Verfassung, eignen Gewalten, eigener Ämterhierarchie und eigenem Rechte aus.

a) In ursprünglicher Reinheit und Größe tritt uns die Frühform charisma-

² St. v. Dunin-Borkowski Die Kirche als Stiftung Jesu, in: Esser-Mausbach Religion Christentum, Kirche. II², Kempten u. München 1914, 431.

tischer Herrschaft im Verhältnis Jesu zu seinen „Jüngern“ entgegen, wie die Evangelien es zeichnen. Er ist der „Meister“, dessen göttlich-erhabenes und menschlich-bezauberndes Wesen sie von der ersten Stunde an gewonnen hat. Er ist es, der in ihr Herz hineinblickt und sie zu seiner Jüngerschaft „beruft“ (Mt 4, 18 ff.; 9, 9 ff.; Mk 1, 16 ff.; Jo 1, 35 ff.), sie zu seinen Aposteln „wählt“ (Mt 10, 1; Mk 3, 16 ff.; Lk 6, 12 ff.; Jo 6, 70), sie „zu seiner Gefolgschaft bestellt“³ (Mk 3, 14), und sie „folgen“ ihm und „bleiben bei ihm“ (Jo 1, 37 ff.). Vor ihnen offenbart er seine Gottheit durch sein erstes Wunder, und sie „glauben an ihn“ (Jo 2, 11). Um seinetwillen lösen sie alle Beziehungen zu Haus, Heimat und Beruf (Mt 4, 20; Lk 5, 11), um ihm in unbegrenztem Vertrauen anzuhängen (Jo 6, 68; Mt 26, 35). Alles verlassen sie und folgen ihm; dafür werden sie dereinst Anteil haben an seinem Reiche, und wenn bei der Umgestaltung der Welt der Menschensohn den Thron seiner Herrlichkeit einnimmt, werden auch sie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (Mt 19, 27 f.; Lk 22, 29 f.). Ihre „Sendung“ (Mt 10, 5 ff.), ihre Begabung mit Wunderkraft (Mk 6, 7 ff.) ist für die charismatische Herrschaftsform ebenso bezeichnend wie die Übertragung des obersten Hirtenamtes an Petrus, nachdem der Herr sich zum letzten Male und in feierlichster Form seiner unveränderten Liebe und Treue versichert hat (Jo 21, 15 ff.). Von Würden und Rangordnung, von Amt und dauernder Bevollmächtigung, von Norm und Satzung ist in diesem familienhaften Gemeinschaftskreise (Mt 10, 25) nicht die Rede. Im Gegenteil, jeder derartige Anspruch wird mit Schärfe abgelehnt (Mt 20, 20 ff.), und dem „Gesetz“ der Alten tritt das für den charismatischen Führer so ungemein charakteristische souveräne „Ich aber sage euch“ (Mt 5, 21 ff.) gegenüber.

b) Auf der Grenze zwischen dem charismatischen Herrschaftstyp und entwickelteren traditional-legalen Formen steht der Apostel, eben in dieser Mischung der Eigentümlichkeiten beider Entwicklungsstufen eine soziologisch im höchsten Grade fesselnde Erscheinung. Er ist das, was er ist, noch ganz und ausschließlich durch persönliche, unmittelbare Berufung durch den Herrn und Meister selbst. Auch Paulus (Apg 13, 2); mit welchem Nachdruck hat das hernach gerade der Völkerapostel immer wieder (Röm 1, 5; Gal 1, 1 u. ö.) betont und seine Autorität darauf aufgebaut! Er ist der ἀπόστολος, der „Gesandte“, der „Sendbote“: die Benennung ist ganz eindeutig, auch wenn sie an eine gleichlautende Amtsbezeichnung in der jüdischen Diaspora sich anlehnen sollte⁴, und behält die ihr eigentümliche Bedeutung außerordentlicher, unmittelbarer Entsendung auch bei, bis im 2. Jahrhundert die geistbegabten Wanderprediger, die „Apostel“ im weiteren Sinne der Apostellehre (Kap. 11) gänzlich verschwinden.

³ Übersetzung hier wie überall nach: Fritz Tillmann Die Heilige Schrift des Neuen Testaments. Bonn 1925—27, München 1927.

⁴ Ad. Harnack Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten³ 1915, II, 315 ff. Vgl. Dunin-Borkowski a. a. O. 440 ff.; P. Batiffol Urkirche und Katholizismus, übersetzt von F. X. Seppelt, Kempten und München 1910, 41.

Der Apostel hat den Herrn selbst gesehen, war Zeuge seines Wirkens und seiner Auferstehung. So wird es gefordert, als es gilt, die Zwölfzahl durch Wahl zu ergänzen (Apg 1, 21 f.), und ebenso rechtfertigt Paulus Apostelnamen und Apostelamt mit der feierlichen Versicherung, daß auch ihm, wenschon zuletzt wie einer Fehlgeburt, der Herr erschien (1 Kor 9, 1; 15, 8; 2 Kor 11, 5; 12, 11), und er selbst von ihm sein Evangelium empfing (Röm 1, 5; Gal 1, 12 u. ö.). Den Zwölfen, und Paulus mit ihnen, ist die Macht verliehen, Wunder zu wirken, und sie betätigen sie, wie der Herr selbst, um die göttliche Wahrheit ihrer Lehre zu bekräftigen (Apg 3, 1 ff.; 9, 36 ff.; 14, 3; 19, 11 ff.; Röm 15, 19; 2 Kor 12, 12). Dem Apostel eignet noch persönliche Heiligkeit und persönliche Unfehlbarkeit. Er ist hinausgesandt in die „Welt“ (Mt 28, 19; Mk 16, 15), ohne daß seine Vollmachten inhaltlich oder örtlich einer Beschränkung unterliegen⁵.

Das alles bleibt noch ganz im Bereich der charismatischen Herrschaftsform⁶, wie sie eingangs gekennzeichnet wurde. Einzelnes ist sogar Übergang des Charismas selbst auf die unmittelbaren Nachfolger. Andererseits sind die ersten leisen Ansätze beginnender äußerer Verfestigung und damit der unmerklichen Überleitung zum traditionellen und legalen Herrschaftstyp schon hier nicht zu verkennen. Gott selbst bestimmt durch das Los den Matthias dazu, „die Stelle des Dienstes und Apostelamtes“ zu erhalten, deren sich Judas unwürdig gezeigt hatte (Apg 1, 24 ff.), und noch verlautet nichts von irgendeiner äußeren Gewaltübertragung durch Handauflegung wie hernach. Aber immerhin: Menschen und menschliches Handeln schieben sich vermittelnd hinein, und der neue Apostel übernimmt sein Amt in enger Angliederung an das Kollegium der Elf. Paulus wird vom Herrn selbst berufen (Apg 9), aber wiederum stellt ein Mitglied der bisherigen Gemeinde auch eine äußere Verbindung her (Apg 9, 10 ff.; 22, 12 ff.), und dem Beginn des apostolischen Wirkens geht eine Fühlungnahme mit den Jüngern und Aposteln voran (Apg 9, 19. 26; Gal 1, 18). Bis zum Ende stand grundsätzlich jedem Apostel die ganze Welt als Wirkungsfeld offen. Trotzdem zeigen die paulinischen Briefe allenthalben, wie bereits der einzelne Apostel in ein näheres Verhältnis zu „seinen“, das heißt den von ihm begründeten Gemeinden tritt (1 Kor 3, 6 ff.; 4, 15; 9, 1; 2 Kor 3, 2), für die Erhaltung des Evangeliums in ihnen sich persönlich verantwortlich fühlt und für die Bestellung eines weiteren Nachfolgers Sorge trägt. Spätere Zeiten haben den ursprünglichen Zustand so wenig mehr verstanden, daß die Legende alsbald das Wirken der Apostel zu lokalisieren und jedem einen besonderen Bischofssitz zuzuweisen sich bemüht. Und wie eigenartig wiederum bei Paulus einerseits das Bewußtsein,

⁵ Vgl. M. Scheeben Art. „Apostolat und Episkopat“ in: *Wetzer-Welte Kirchenlexikon* I, 1118 ff.; *Batiffol* a. a. O. 44 ff.

⁶ Es bedarf kaum der Bemerkung, daß auch hier „Charisma“ nicht im Sinne formloser Anarchie, sondern eben als eine besondere Herrschaftsform verstanden werden soll. Vgl. *Dunin-Borkowski* a. a. O. 499, Anm. 12. Ebensowenig ist hier eine Stellungnahme zu der bekannten Darstellung bei *Rud. Sohm* Kirchenrecht, München und Leipzig 1923, beabsichtigt.

daß er „in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes“ gewirkt (Röm 15, 19), daß unter den Korinthern „die Zeichen des Apostels“ geschehen sind in „Wundern und Machttaten“ (2 Kor 12, 12), und doch andererseits die immer wieder erneute Versicherung, daß alles nur „Amt“, nur „Dienst“ sei (2 Kor 5, 20; Kol 1, 25), das Gefühl niederdrückender persönlicher Schwäche und Unwürdigkeit (2 Kor 4), die Überzeugung, nur ein „Verwalter“ (οἰκονόμος) zu sein, von dem man nichts anderes erwartet, als daß er „treu“ erfunden werde (1 Kor 4, 2).

c) Sobald das Amt des Apostels auf den Episkopos übergeht, ist der Zwischenzustand zwischen charismatischer und traditional-legaler Herrschaft ganz überwunden. Der Name ἐπίσκοπος, „Aufseher“, „Verwalter“, ist ebenso wie der verwandte ἐπιμελητής, der im N. T. wenigstens durch das entsprechende Verbum vertreten ist (1 Tim 3, 5), reine Amtsbezeichnung, tritt als solche aus dem profanen Leben in die Kirchensprache über⁷ und kennzeichnet für sich schon die bedeutsame Wandlung, die vor sich gegangen. Die Charismen und Wundergaben verschwinden⁸. Person und Amt treten noch deutlicher auseinander. Um seines Amtes willen schuldet die Gemeinde dem Timotheus Achtung und Gehorsam, er „schafft das Werk des Herrn“, wie Paulus selbst (1 Kor 16, 10f.), auch seine Jugend kann und darf sein Ansehen nicht mindern (1 Tim 4, 12). Keinerlei außergewöhnliche Anforderungen werden mehr an die Persönlichkeit des Bischofs gestellt (1 Tim 3, 1 ff.; Tit 1, 5 ff.). Eine Stelle wie 1 Petr 5, 2: „Weidet die Herde Gottes bei euch und leitet sie, nicht gezwungen, sondern nach Gott, aus freien Stücken, nicht aus Gewinnsucht, sondern mit Freude“, setzt ebenso schon eine verhältnismäßig weit fortgeschrittene Entwicklung des Amtes voraus wie etwa 1 Tim 3 eine bereits entwickelte und gefestigte Ämterhierarchie. Durch engeren Zusammenschluß nach innen (1 Kor 6, 1 ff.) wie durch dichteren Abschluß nach außen hin (Röm 16, 17; 1 Kor 10, 14 ff.; 15, 33; 2 Kor 6, 17) nehmen die anfangs noch lockeren Gemeinden (1 Kor 14, 23) Festigkeit und Form an. Sichtbar straffen sich schon in den paulinischen Gemeinden die autoritativen Bindungen (Röm 14, 1 ff. 15, 14f.; 1 Kor 1 ff.; 2 Kor 7, 8 ff.; 10, 6; 13, 1 ff. u. ö.). Wie bezeichnend ist wenige Jahrzehnte später der Vergleich mit der militärischen Zucht und Ordnung eines Kriegsheeres (1. Clemensbrief Kap. 37)! Wiederholt ermahnt bereits der Völkerapostel zum Festhalten an der „Lehre“, an den „Überlieferungen“, die man durch Wort oder Brief⁹ empfangen (1 Tim 4, 16; 2 Tim 1, 13; 2 Thess 2, 15). Der Begriff der geordneten Amtsnachfolge, der successio, mit Übertragung der Gewalten in den fixierten Formen des Gebets und der Handauf-

⁷ Edwin Hatch Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, übersetzt von Ad. Harnack, Gießen 1883, 29.

⁸ Zum Ganzen: A. M. Koeniger Katholisches Kirchenrecht, Freiburg 1926, 21 ff.

⁹ Über die Bedeutung des „Buches“ für das Leben und Sterben der Religionen: Ludwig Heitmann Großstadt und Religion, 3. Teil, Hamburg 1920, 1 ff.

legung bildet sich aus¹⁰. Verfassung und Recht geben der Kirche das feste Gerüst und die Ordnung, deren wohl eine kleine, in der Lehre und Liebe geeinte Gemeinschaft entraten kann, nicht aber ein Gesellschaftsgebilde, das in die Breite gewachsen ist und über die ganze Erde hinweg seinen Bestand und seine Einheit erhalten will. Auch religiöse Gemeinschaften entgehen hier nicht den soziologischen Gesetzen, daß mit der wachsenden Zahl der Mitglieder und der Vergrößerung des Verbreitungsbezirkes notwendig für den sich lockernden unmittelbaren und personalen Zusammenhalt ein Ersatz in Form konkreter Bindungen eintreten muß. Auch hier wird sich bei diesem Übergang für eine kürzere oder längere Zeit die Sitte als Vermittlerin zwischen dem Abstrakten und Konkreten, zwischen Geist und Form, Moral und Recht einschieben¹¹.

d) Gerade bei der Kirche ist freilich — und das hebt sie bei aller äußeren Ähnlichkeit doch wieder hoch über alle anderen irdischen Gemeinschaften empor — dieser Gestaltwandel von charismatischen Frühformen zur vollendeten Verfassungs- und Rechtskirche nicht so zu verstehen, als könne jemals diese Ausgestaltung der Form das innere Wesen ändern. Durch alle Zeiten und alle Gebundenheit an die Gesetze ihrer Erdengestalt hindurch wirkt in ihr der göttliche Stifter, und ein Strom göttlichen Lebens durchdringt unausgesetzt und verjüngt immerzu die Glieder und Organe, die sich selbst überlassen längst völliger Erstarrung verfallen wären. In der Unfehlbarkeit ihres Oberhauptes blieb ihr sogar ein charismatisches Kennzeichen ursprünglichster Art erhalten! Nie kann die Kirche je so „Rechtskirche“ werden, daß sie einmal aufhörte, Lebens- und Liebesgemeinschaft zu sein. Nie kann es ein „Amt“ in der Kirche geben, mit allem, was nun einmal zur technischen Bewältigung amtlicher Obliegenheiten gehört, in dem nicht zugleich dasselbe Charisma der Heilandsliebe und der Jüngertreue wirksam wäre, das einst in der enthusiastisch erregten urchristlichen Zeit in völliger Ungebundenheit glühte und lebte. „Beides ist für das kirchliche Leben notwendig: immer wieder muß und wird der Geist von Pfingsten neues Leben wecken; immer wieder wird er an die Tiefen der kirchlichen Seele rühren und gewaltige Antriebe und hinreißende Bewegungen auslösen. Aber damit diese Bewegungen nicht versanden, daß sie für die Dauer fruchtbar bleiben, müssen sie vom kirchlichen Amt in Satzungen und Normen, in feste Ordnungen und Einrichtungen eingefangen werden¹².“

Darum wird allerdings die Kirche auch stets eine latente Spannung in sich tragen. Man könnte, wie *Harnack* einmal gesagt hat, ihre ganze Verfassungsgeschichte im Rahmen eines Widerstreites zweier Mächte zur Darstellung bringen: des Widerstreites von Geist und Amt, Charisma und Rechtsordnung, von Pneumatikern und Beamten, von persönlichen Trägern der Religion und

¹⁰ Vgl. dazu 1. Clemensbrief c. 42, 44.

¹¹ Dazu: *Georg Simmel Soziologie*², München und Leipzig 1922, 32 ff.

¹² *Karl Adam Das Wesen des Katholizismus*⁴, Düsseldorf 1927, 241.

berufsmäßigen Repräsentanten¹³. Ja auch ein Gutteil der Bewegungen und Krisen ihres inneren Lebens bewegt sich zwischen diesen beiden Polen hin und her. Denn diese nie gelöste und nie vollkommen lösbare Spannung ist immer wieder, und nicht von den Schlechtesten, schmerzlich empfunden worden. Noch in neuester Zeit steht in *Ernst Michels* „Politik aus dem Glauben“¹⁴ die Auffassung der Kirche als einer Geistes- und Liebesgemeinschaft, die nur notgedrungen in vielhundertjähriger Auseinandersetzung mit dem Staate den „Rechtspanzer“ anlegt, gegen die Anschauung des Juristen, der umgekehrt geradezu ihr Wesen und das Geheimnis ihrer Stärke in ihrer rechtlich-politischen Form erblickt¹⁵, während von dritter Seite ein vermittelnder Weg gesucht wird¹⁶. Ein scheinbar ganz schlichtes Beispiel soll es im folgenden veranschaulichen, wie schon einer der Größten der alten Kirche vor dieser Zwiespältigkeit des Kirchenbegriffs gestanden und sie zu überbrücken versucht hat.

II.

1. Der innere Lebensgehalt und die Lebenskräfte der künftigen Kirche als einer Gemeinschaft der Wahrheit, der Gnade und des Lichtes treten insbesondere im Johannesevangelium schon deutlich hervor. Von ihrer äußeren Gestalt und ihrem sichtbaren Ausbau dagegen ist in den Evangelien — abgesehen von der Grundlegung im Primat und Apostelamt — nur andeutungsweise und in Gleichnissen die Rede. Wie in dämmernder Ferne, noch ohne alle schärferen Konturen erscheint sie als die Stadt auf dem Berge (Mt 5, 14). Ihr Wirken und Wachsen deuten an das Bild von der wachsenden Saat (Mk 4, 26 ff.), vom Sauerteig, der die Mehlmasse durchdringt (Mt 13, 33 ff.; Lk 13, 20 ff.), vom Senfkorn, das zum weitschattenden Baume sich auswächst (Mk 13, 31 ff. u. Parallelen). Eine erste leise Hindeutung auf ihre Architektonik, die in Christus dem Eckstein begründete Festigkeit und Dauerhaftigkeit ihres Gefüges, bringt die Anspielung auf Ps 117, 22 f. bei Mt 21, 42, ein Vergleich, der auch in den späteren ntl. Schriften öfters aufgegriffen wird (Apg 4, 11; 1 Kor 3, 9 ff.; Eph 2, 20 ff.). Weit über die Synoptiker hinaus geht das letzte Evangelium. Das innerste Wesen der Kirche, die geheimnisvolle Lebensgemeinschaft Christi mit den Gläubigen, versinnbildet das Gleichnis vom Weinstock und den Rebzweigen bei Jo 15, 1—8, eine Analogie aus dem Bereich organischen Wachstums und Lebens, die hernach in dem paulinischen Bilde vom Leibe, seinem Haupte und seinen Gliedern ihr berühmt gewordenes Gegenstück gefunden hat (Röm 12, 4 ff.; 1 Kor 6, 15 ff.; 12, 12 ff.). Den ersten drei Evangelisten und Johannes gemeinsam ist eine letzte

¹³ Art. „Verfassung“ in: *Herzog-Hauck Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*³, 1908, XX, 518.

¹⁴ Jena 1926.

¹⁵ *Carl Schmitt Römischer Katholizismus und politische Form*. 2. Ausgabe, München und Köln 1925 (Der katholische Gedanke, Bd. 13).

¹⁶ *Karl Neundörfer Zwischen Kirche und Welt*, Frankfurt a. M. 1927, 21 ff.

gleichnishafte Darstellung der kommenden Christusgemeinde, die wegen ihrer Lebensnähe und greifbaren Anschaulichkeit, wegen ihres Reichtums an Anregungen und Motiven für die praktische Ausdeutung und künstlerische Darstellung weitaus die volkstümlichste geworden ist: die vom Hirten betreute und in seinem Schutze wohlgeborgene Herde.

a) Das Bild selbst ist keine Originalschöpfung des Neuen Testamentes. Es findet sich nicht nur allenthalben im alttestamentlichen Schrifttum, von den Geschichtsbüchern (2 Sm 7, 7; 2 Kg 5, 2) und den Psalmen (22, 1 ff.; 73, 1; 77, 52) bis zu den Propheten hinüber (Js 40, 11; 53, 6; Jer 31, 10; Ez 34), um das Verhältnis Jahwes zu seinem auserwählten Volke zu veranschaulichen. Sondern es scheint weit darüber hinaus Gemeineigentum des ganzen vorderasiatischen Kulturkreises zu sein. „Hirten der Völker“ sind die Könige bei Homer, und noch heute schildern uns Reisende, die das Innere Griechenlands durchquert haben, die eindrucksvolle Erscheinung der in königlicher Ruhe auf ihren Stab gelehnten Hirtengestalten inmitten tiefer Bergeinsamkeit. Im Rahmen der ursprünglichen Beziehung auf das israelitische Gottesvolk, teilweise sogar mit ausdrücklicher Bezugnahme auf alttestamentliche Texte, hält sich auch anfangs die Verwendung des Bildes in den Evangelien. Die entscheidende Wendung erfolgt erst bei Lk 12, 32: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn eurem Vater hat es gefallen, euch das Reich zu geben.“ Die Bedeutsamkeit dieser Stelle fühlte *Loisy* richtig heraus, wenn er sie, wiewohl irrig, als ein späteres Einschleusen des Evangelisten erklärte, niedergeschrieben angesichts der vielfachen Bedrängnisse der ersten christlichen Gemeinde¹⁷. Hier erfolgt tatsächlich zum ersten Male die Übertragung des Bildes vom alten auf das neue Gottesreich, und in diesem neuen verengten Vorstellungskreise hält sich nun die weitere Verwendung des Hirtengleichnisses nicht nur in den ausgeführten Gleichnisreden bei Jo 10, 1 ff., die noch näher zu betrachten sind, sondern auch in den kürzeren Anspielungen bei Mt 25, 32; 26, 31; Mk 14, 27; Jo 21, 15 ff.

b) Aus den Evangelien geht der Vergleich der jungen Christengemeinden und ihrer Leiter mit der Herde und ihrem Hirten in die späteren neutestamentlichen Schriften über. Die beiden Vorstellungsreihen Hirt (ποιμήν), Herde (ποίμνη, ποίμνιον), weiden (ποιμαίνειν) einerseits, und Aufseher, Verwalter (ἐπίσκοπος), Kirche (ἐκκλησία) beaufsichtigen, behüten (ἐπισκοπεῖν, ἐπιμελεῖσθαι) gehen nebeneinander her und ineinander über, und in ihren mannigfaltigen Berührungen und Verbindungen spiegelt sich ein Stück der urchristlichen Verfassungsgeschichte wider (Apg 20, 28; Eph 4, 11; 1 Petr 2, 25; 5, 2 ff.). Dabei wird das in den Evangelien gezeichnete Bild noch durch manche bedeutungsvolle Einzelzüge ergänzt und erweitert. So 1 Kor 9, 7: „Oder weidet irgendein Hirt die Herde und genießt nicht von der Milch der Herde?“; Hebr 13, 20: „Der Gott des Friedens aber, der den großen Hirten der Schafe im Blute eines

¹⁷ M.-J. Lagrange *Evangile selon Saint Luc*², Paris 1921, 365.

ewigen Bundes, unsern Herrn Jesus, aus den Toten herausgeführt hat ...“; 1 Petr 5, 2 ff.: „Weidet die Herde Gottes bei euch und leitet sie, nicht gezwungen, sondern nach Gott aus freien Stücken, nicht aus Gewinnsucht, sondern mit Freude, nicht als wäret ihr Herren des Erbes, sondern als Vorbilder für die Herde. Dann werdet ihr, wenn der Erzhirte erscheint, den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit davontragen.“ Auch das abschließende Buch des Neuen Testaments, die Geheime Offenbarung, sieht noch einmal in wunderbaren Gesichtern Hirt und Herde vor sich (2, 27; 7, 17; 12, 5; 19, 15). Aber nun ist die Endzeit angebrochen, Zeit und Raum verschwinden, und der Völkerhirt führt die Völkerherde durch das Weltgericht in die Ewigkeit ein, wie er es vorhergesagt, bevor er für sie zu leiden und zu sterben ging (Mt 25, 31 ff.).

2. Die verschiedenen Schriftstellen als Ganzes genommen stellen das Gleichnis von Hirt und Herde dar, wie die neutestamentliche Offenbarung es darbietet. Was ist daraus für die soziologische Struktur der Kirche zu gewinnen? Näherhin: Was hat man daraus entnehmen können, als Gestalt und Verfassung der Kirche zum ersten Male zu einem ersten Problem wurden und die Kirche sich genötigt sah, beide in ihrer historisch gewordenen Gestalt gegen Angriffe von außen her und aus ihren eigenen Reihen zu verteidigen?

Um diese Frage klar beantworten zu können, ist zunächst einmal ohne Rücksicht auf den biblischen Befund im allgemeinen festzustellen, welche besondere Herrschaftsform vorliegt, welche typischen Herrschafts- und Abhängigkeitsbeziehungen vorschweben, wenn eine Gemeinschaft in ihren charakteristischen Eigentümlichkeiten der soziologischen Kategorie einer vom Hirten geleiteten Herde eingereiht wird.

a) Der Herrscher. Der Hirt ist der Urtypus des Einherrschers, des Monarchen. Und diese Monarchie ist eine unbeschränkte, souveräne: sie ist weder einem fremden Hirten unterstellt, noch beschränkt durch Neben- und Mitregenten, noch von unten her gebunden durch irgendein Mitbestimmungsrecht der Herde. Sie ist Patrimonialherrschaft im ursprünglichen Wortsinne, sie beruht auf den ursprünglichsten Besitztiteln aller Legitimitätsansprüche: Geburt, Erbe, Eigentum.

b) Die Beherrschten. Sie bilden als Herde eine geschlossene Einheit, als deren äußeres Wahrzeichen und Symbol der Hirt mit dem Stabe vor ihnen aufragt. Äußerlich sind sie eins. Umgibt sie am Abend die Hürde, vor deren Eingang der Hirt Wache hält, so ist ihrem bei Tage sooft zerstreuten Dasein auch eine räumliche Umgrenzung und in wohlbehüteter Abgeschlossenheit ein sicherer Schutz gegen fremde Hirten und reißendes Getier gegeben. Aber auch innerlich ist die Herde eins. Alle, die ihr angehören, sind trotz mancher individueller Verschiedenheiten von gleicher Art, alle sind gleichmäßig dem einen Hirten unterstellt, und dieses Einheitsgefühl (Herdengefühl) drängt sie auch untereinander enge zusammen.

c) Daraus ergibt sich das gegenseitige Verhältnis von Herrscher und Be-

herrschten. Der Hirt ist Eigentümer der Herde, kennt seine Schafe, führt sie auf die Weide, wacht mit lebendiger Sorge über sie und fühlt sich uneingeschränkt für sie verantwortlich. Er darf darum auch von der Herde, deren Leben er erhält und schützt, seinen eignen Unterhalt fordern. Ihn schuldet ihm die Herde, und darüber hinaus unbedingten Gehorsam und vertrauensvolle Anhänglichkeit.

Unschwer wird man in dieser auf die einfachsten Grundlinien beschränkten Darstellung die charismatische Herrschaftsform mit allen ihren charakteristischen Eigentümlichkeiten wiedererkennen — allenfalls mit leiser Hinneigung zur traditionellen, die unmittelbar aus jener hervorzugehen pflegt.

3. Nun soll neben dieses noch ganz primitive Allgemeinbild die weit mehr in die Einzelheiten gehende Zeichnung treten, die in den berühmten Hirtenzeichnungen bei Jo 10, 1—5, 7—16 vorliegt.

1. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer nicht durch die Tür den Schafstall betritt, sondern anderswo einsteigt, ist ein Dieb und Räuber.

2. Wer aber durch die Türe eintritt, ist Hirt der Schafe.

3. Dem öffnet der Türhüter, die Schafe hören seine Stimme. Die Seinigen ruft er mit Namen und führt sie hinaus.

4. Wenn er alle, die ihm gehören, hinausgetrieben hat, geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen.

5. Einem Fremden werden sie aber gewiß nicht folgen, sondern vor ihm fliehen, weil sie die Stimme des Fremden nicht kennen . . .

7. Wiederum sprach Jesus: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ich bin die Türe zu den Schafen.

8. Alle, so viele auch vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber, aber die Schafe haben nicht auf sie gehört.

9. Ich bin die Türe. Wer immer durch mich eintritt, wird gerettet, er wird aus- und eingehen und Weide finden.

10. Der Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu töten und zu verderben. Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und in Fülle haben.

11. Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben für die Schafe.

12. Der Mietling aber, der kein Hirt ist, dem die Schafe nicht gehören, sieht den Wolf kommen, verläßt die Schafe und flieht — der Wolf raubt und versprengt die Schafe —,

13. weil er Mietling ist und ihm an den Schafen nichts gelegen ist.

14. Ich bin der gute Hirt. Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich,

15. so wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne. Ich gebe mein Leben für die Schafe.

16. Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus dieser Hürde sind; auch die muß ich führen, sie werden meine Stimme hören, und es wird eine Herde und ein Hirt werden.

In dieser liebevollen Einzelausführung der Gemeinschaft von Hirt und Herde sind offenbar sowohl bereits bekannte Züge absichtsvoll verstärkt worden wie auch eigenartige neue hinzugekommen.

a) Mit aller Sorgfalt und in immer wieder neuen Wendungen ist das herausgearbeitet, was wir den charismatischen Grundzug der hier versinnbildeten Gemeinschaft nannten: das unmittelbarste, intimste Liebes- und Vertrauensverhältnis des Führers zu den Seinen, vergleichbar der Lebens- und Liebes-

gemeinschaft des göttlichen Vaters mit dem Sohne. Der Hirt ist der Herr der Schafe, ihm gehören sie, keinem andern. Er kennt sie, er allein, und sie kennen ihn, sobald sie seine Stimme hören. Er geht voran und sie folgen, während sie jedem Fremden die Gefolgschaft verweigern. Er führt, erhält und schützt sie mit Aufopferung seines eignen Lebens. Nur durch ihn gelangt man zur Herde; er bildet die Herde, denn von ihm „gerufen“ und geführt finden auch andere, die noch nicht zur Hürde gehören, den Weg zur Einheit der Herde und des Hirten.

b) Andere, die noch außerhalb der Hürde weilen, und die doch bereits „seine“ Schafe sind und ihm zugehören. Ein neuer Zug kommt in das Bild hinein. Jenseits der engen Schranken, in denen die vom Hirten wohl geordnete, geleitete und behütete Herde auf engem Raume versammelt ist, wird ganz in der Ferne noch eine zweite Herde sichtbar: zerstreut, und doch im guten Hirten, der um sie weiß, bereits geeint; noch durch den äußeren Zaun von der sichtbaren Herde getrennt, und doch im Wissen und Ratschluß des Hirten dazu bestimmt, einst mit ihr die eine, einzige Herde der Zukunft zu bilden¹⁸.

c) Außerdem aber ist das Hirtenbild Jesu noch um eine völlig neue Gestalt von höchstem Interesse bereichert. In V. 3 erscheint ein „Türhüter“ (ostiarus, θυρωρός), in V. 12 ff. ein „Mietling“ (mercenarius, μισθωτός). Auch der Türhüter übernimmt zur Nachtzeit einen Teil der Obliegenheiten des Hirten; auch der Mietling ist Hirt mit allen Hirtenpflichten und den Hirtenrechten, die seine Stellung einschließt. Aber er ist nicht Hirt aus eigner Vollmacht, sondern im Auftrag dessen, dem die Schafe zu eigen sind. Und nicht um seiner Person willen schuldet ihm die Herde Gehorsam, — die Stunde der Gefahr beweist es, daß ihm die wichtigsten aller Hirteneigenschaften fehlen — sondern um des Höheren willen, an dessen Stelle er steht, und der auch einen Unwürdigen mit seiner Autorität zu umkleiden vermag. Mit anderen Worten: der für alle fortgeschrittenen Herrschaftsformen traditionellen und legalen Charakters so überaus bedeutungsvolle Begriff des „Amtes“ wird hier unvermerkt in das ursprünglich rein patriarchalische Verhältnis von Hirt und Herde eingeführt, und damit der späteren Verwertung des Gleichnisses eine weitere, überaus wichtige Handhabe geboten. Deutlich tritt die Bedeutung des Amtes für die Leitung der Herde hervor, nicht weniger deutlich aber auch seine Beschränkung und Ergänzungsbedürftigkeit durch den obersten Hirten, dessen Eigentumsrechte keine Amtsgewalt aufhebt, und dessen Führung kein amtliches Tun ganz zu ersetzen vermag.

d) Für die bereits erwähnten späteren Erweiterungen des Hirtenbildes sind damit zugleich zwei Anknüpfungspunkte gegeben. Fügt 1 Kor 9, 7 der Schilderung des patriarchalischen Gefolgschaftsverhältnisses noch einige Striche hinzu, so darf man im „großen Hirten“ des Hebräerbriefes (13, 20) und vollends im „Erzhirten“ des ersten Petrusbriefes (5, 4), den übrigens *Adolf Deißmann*

¹⁸ In Jo 10, 16 ist das griechische *μία ποίμνη* der Lesart *unum ovile* der Vulgata vorzuziehen. Vgl. auch *Fritz Tillmann* Das Johannesevangelium, Bonn, 161.

auch inschriftlich als Amtstitel nachweisen konnte¹⁹, eine Fortführung der mit Türhüter und Mietling angeklungenen Vorstellungen erblicken.

III.

1. Während der Bilderkreis von Hirt und Herde in die frühchristliche Kunst schnell Eingang gefunden hat, weist die Literatur der ersten Jahrhunderte nur gelegentliche Hinweise und Anspielungen auf das Hirtengleichnis auf. Mit wenigen Stellen der Ignatiusbriefe (ad Philadelph 2, 1. 2; ad Rom 9, 1), des Barnabasbriefes (5, 12), des Hirten de Hermas (Vis 5, 3; Sim 2, 1) und des ersten Clemensbriefes (16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2) ist die Reihe für die ersten 150 Jahre wohl schon erschöpft²⁰. Auch die beiden folgenden Jahrhunderte bringen keine Verwendung von Bedeutung. Die erste, der in umfänglichster Weise von diesem Gleichnis Gebrauch macht, es dogmatisch und apologetisch sowie zu pastoralen Zwecken ausdeutet, dabei in seiner genialen Art andere alttestamentliche und neutestamentliche Bilderreihen mit ihm verwebt, ist Augustinus.

a) Die Jugend- und Heldenzeit des Christentums war vorüber, als er um 395 den Bischofsstuhl von Hippo bestieg. Die Kirche war groß geworden, über die alte Welt in ihrem ganzen Umkreis verbreitet. Aber sie war nicht mehr die Gemeinschaft der „Heiligen“, um deren Erhaltung die ersten Zeiten mit so eifersüchtiger Sorge gewacht hatten. Längst barg sie Spreu und Weizen, Gute und Böse in ihrem Schoße, und nicht selten wurden wohl solche, die sich der Kirche aufrichtigen Sinnes näherten, wieder an ihr irre, wenn sie die sittliche Schwäche und Mangelhaftigkeit so mancher ihrer Glieder gewahrten²¹. Hier knüpften die Donatisten an, mit denen Augustinus seit 393 im Kampfe lag, wie schon zuvor die Novatianer denjenigen die kirchliche Gemeinschaft hatten verweigern wollen, die den Glauben verleugnet oder nach der Taufe schwer gesündigt hatten. Die Kirche sollte die Kirche der Heiligen und Gerechten sein, wollten sie, und beanspruchten das Recht, sich von der Großkirche zu trennen, die auch Sünder in ihrer Mitte dulde. Was sollte man ihnen entgegnen? Wie sollte man die Heiligkeit der Kirche retten, die so tief im Wesen des mystischen Leibes Christi begründet war und deren Verteidigung Augustinus selbst eine seiner schönsten Schriften gewidmet hatte²² — und doch ihre Einheit erhalten, die der Donatismus durch die geforderte Trennung von ihren unwürdigen Gliedern bedrohte? Hier brach die Wunde wiederum schmerzhaft auf, die der Übergang von dem in Freiheit wirkenden Charisma zum Buchstaben des Gesetzes, von der Gemeinde der Heiligen zur Rechtskirche zurückgelassen hatte. Und wie sollte man der Häresie

¹⁹ Licht vom Osten⁴, Tübingen 1923, 77 ff.

²⁰ Auffallend ist die öftere Verwendung des Bildes Hirt-Herde in der Sammlung der interpolierten und unechten sog. pseudo-ignatianischen Briefe (F. X. Funk Patres Apostolici II ed. Fr. Dickamp, Tübingen 1913, 83 ff.). So: Maria Cassobolita ad Ignatium 1, 2; 5, 3; ad Philadelph. 3, 2; 9, 2; ad Antioch. 7, 1; 13, 2; ad Eph. 4, 1; 6, 2; 16, 3.

²¹ Augustinus De catechizandis rudibus nr. 11. (Migne, Patrol. Ser. lat. 40, 317f.).

²² De moribus ecclesiae (Migne 32, 1309 ff.).

gegenüber die Notwendigkeit einer auch äußerlich einigen, sichtbaren und verfaßten Kirche begründen, wenn Gottes Heilswille selbst sooft an diesen äußeren Schranken nicht Halt machte, wenn es auch für die von ihrer Gemeinschaft noch Getrennten eine sichtbare Führung Gottes, Berufung und Wege zum Heile gab? So entschieden Augustinus die Heilsnotwendigkeit der Kirche festhält: Gottes Vorherbestimmung und Barmherzigkeit will er auch hier nicht beschränkt wissen²³.

b) Von der Auffassung aus, daß nur die Gerechten zur Kirche gehören, gingen die Donatisten zu einem zweiten Angriff vor²⁴. Auch die Lehrverkündigung, die Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe wie der Sakramente überhaupt sei mithin bedingt durch die subjektive Beschaffenheit des Lehrers und Spenders, denn der Tote könne nicht beleben, der Verwundete nicht heilen, der Blinde nicht erleuchten; niemand könne den Geist anderen mitteilen, der ihn selbst nicht besitze. Einen Augustinus, der so tief davon durchdrungen war, daß die Kirche auch in ihren Gliedern heilig sein müsse²⁵, dem vor allem die Erziehung und Vervollkommnung seiner Mitarbeiter im Hirtenamte zeitlebens eine der angelegentlichsten Sorgen gewesen war, mußte auch diese Frage in innerster Seele erregen. Er war der letzte, die Ärgernisse zu verschweigen und zuzudecken, die er trotz aller Mühe auch im Klerus gewahrte²⁶. Aber er mußte auch erkennen, und schwankte darin keinen Augenblick, daß die Kirche nur dann fortbestehen konnte, wenn sie dem Übergang vom idealen Zustand ihrer vom Charisma durchglühten Jugend zu einer in Norm und Form „legalisierten“ Gemeinschaft auch hier Rechnung trug. Wie aber das Herrenwort aufrechterhalten, daß ein schlechter Baum nicht gute Früchte bringen könne (Mt 7, 17 f.), daß die Rebe verdorren müsse, die vom Weinstock getrennt sei (Jo 15, 6) — auf alle diese Stellen beriefen sich seine Gegner — und doch die Gnadenspendung und das Heil der Gläubigen nicht durch eine unhaltbare Verknüpfung mit der Würdigkeit des Spenders gefährden?

2. Wenn Augustinus über diese Schwierigkeiten sich selbst und anderen hinweghelfen mußte, hat er stets mit besonderer Vorliebe zum Hirtengleichnis Jesu gegriffen und an ihm Klarheit, Festigkeit und Vertrauen wiedergewonnen²⁷. An erster Stelle geht es ihm um die Gestalt der Kirche selbst.

²³ Thomas Specht Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin, Paderborn 1892, 294 ff.

²⁴ Das. 193 ff., 201 ff.

²⁵ Das. 66.

²⁶ Das. 290 f.

²⁷ In Betracht kommen vor allem:

Tractatus in Joannis Evangelium: 45 in Jo 10, 1—10 (*Migne* 35, 1719 ff.); 46 (in Jo 10, 11—13 (*M* 35, 1727 ff.)); 47 n. 1, 2 in Jo 10, 14—16 (*M* 35, 1732 ff.); 123 n. 4, 5 in Jo 21, 15—17 (*M* 35, 1966 ff.).

Sermones 46 in Ezech 34 n. 1—16 (*M* 38, 220 ff.); 47 in Ezech 34, 17—31 (*M* 38, 295 ff.); 137 in Jo 10, 1—16 (*M* 38, 754 ff.); 138 in Jo 10, 11—16 (*M* 38, 763 ff.); 146 in Jo 21, 15—17

a) Es gibt nur eine Kirche und kann nur eine geben, wie auch der Herr im Gleichnis nur von einer Herde und einer Hürde spricht. Und nur eine Tür erschließt den Zugang zu ihr: Christus selbst²⁸. Durch sie kamen alle, die seit seiner Ankunft durch den Glauben an ihn den Weg zur Kirche fanden. Durch sie kamen auch die Propheten des Alten Bundes, die als seine Herolde ihm vorangingen und seine Wahrheit verkündeten²⁹. Allen denen aber ist der Zutritt zur Herde Christi verschlossen, die durch diese Tür nicht eintreten, Christum nicht anerkennen wollen: mögen sie selbst ihres untadeligen Lebens sich rühmen, mögen sie mit noch so vielen scharfsinnigen Reden andere zu einem guten Leben führen wollen³⁰. Außerhalb der Kirche stehen insbesondere die Häretiker, die sich noch Christen nennen, obwohl sie Christi klare Worte umgehen und auf anderen Wegen in den Schafstall einzusteigen versuchen³¹. Auch äußerlich ist die wahre Kirche Christi als eine geschlossene Gemeinschaft in einem Glauben und unter einem Hirten allen sichtbar; es gibt keine Entschuldigung für den, der ihr den Rücken gekehrt³².

b) Und doch — die ewige Wahrheit hat es selbst im Gleichnis angedeutet — ist das Gottesreich, ist Gottes Heilswille und Christi Erlöserliebe keineswegs an diese engen Schranken gebunden. Nicht zeitlich. Ein Glaube eint den Alten und den Neuen Bund, denn auf der Grenze beider Testamente steht derselbe Heiland, den die Frommen der Vorzeit hoffend vorausschauten, dessen Ankunft die Gläubigen dankbar bekennen. „Er wird kommen“, vertrauten die Väter, „er ist gekommen“, frohlockt die Kirche. Der Glaube ist der gleiche, nur der Klang der Worte ist verschieden, und in den Vorbildern des Alten Testamentss verbarg sich derselbe, der in der Erfüllung sichtbar hervortrat³³. Aber auch räumlich verlaufen die Grenzen des Gottesreiches, wie die Endzeit es der staunenden Welt zeigen wird, wohl anders, als trübe Menschaugen es in dieser Zeitlichkeit zu erkennen vermögen. Was Augustinus an anderen Stellen die „zwei Zeiten“ der Kirche genannt hat, die gegenwärtige mit ihrer Mischung von Guten und Bösen, und die künftige, die beide für immer voneinander trennen wird³⁴, findet er mit einer leisen Umdeutung des Wortsinnes bestätigt in den Heilandsworten von der Hürde in der Nähe und der Herde in der Ferne. Wie viele sind wohl noch draußen, die bereits „seine Schafe“ sind (V. 16)! Sie selbst kennen sich vielleicht noch nicht, aber der Hirt kennt sie gemäß der Erwählung vor Grundlegung der Welt (Eph 1, 4). Wie manche sind aber auch drinnen, die der ewige Hirt einst nicht als die Seinen anerkennen wird! „Wie viele führen jetzt ein ausschweifendes Leben, die einst keusch sein werden; wie viele lästern Christus, die einst an ihn

(M 38, 796 f.); 147 in Jo 21, 15—19 (M 38, 797 ff.); 295 in *Natali apostolorum Petri et Pauli* (M 38, 1348 ff.); 296 in *Natali apostolorum Petri et Pauli* (M 38, 1352 ff.); 340 in *die ordinationis suae* (M 38, 1482 ff.).

Epistola 208 ad Feliciam virginem (M 33, 950 ff.).

²⁸ Tract. 45, n. 2—5.

²⁹ Tract. 45 n. 8.

³⁰ Tract. 45 n. 2. 3.

³¹ Tract. 45, n. 5.

³² Sermon. 47 n. 17.

³³ Tract. 45 n. 9.

³⁴ *Specht* a. a. O. 68.

glauben werden ; wie viele betrinken sich, die einst nüchtern sein werden ; wie viele stehlen jetzt fremdes Eigentum, die einst das ihrige verschenken werden! ... Desgleichen leben drinnen, die einst lästern werden ; sind keusch, die einst unkeusch sein werden ; sind nüchtern, die sich später dem Weingenuß ergeben ; stehen, die einst fallen werden³⁵!“ Schafe und Böcke zählt die Herde: erst im Endgericht wird der Hirt sie voneinander scheiden (Mt 25, 32), und erst dann wird seine Herde in ihrer wahren Gestalt vor die Augen der ganzen Welt hintreten³⁶.

c) So steht über der sichtbaren Kirche, die mit allem, was zeitlich und menschlich an ihr ist, auch an menschlicher Unzulänglichkeit Anteil hat, der ewige Hirt, und in seiner Allwissenheit und Gerechtigkeit wird alles seinen Ausgleich und seine Versöhnung finden, was Menschen versehen und verfehlen können. Die scheinbar so harte und starre Organisation einer verfaßten und rechtlich geordneten Kirche wird gewissermaßen immer wieder charismatisch aufgelockert. Das aber hindert nicht, daß sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt eine organisierte Gesellschaft mit gesatzter Ordnung, mit Amt, Repräsentation und Stellvertretung, mit organischer Funktion der dazu bestellten Glieder ist und sein muß. In den stärksten Worten betont Augustinus die organische Einheit der von Christus bestellten Hirten der Kirche mit dem einen guten Hirten³⁷. Alle menschliche Armseligkeit und Schwäche tritt vor dieser großen Wahrheit als nebensächlich zurück. Wahre Hirten waren Petrus, Paulus und die übrigen Apostel. Aber sie waren es nur, weil sie demjenigen als Glieder zugehörten, der allein das Haupt seiner Kirche ist. „Sie erfreuten sich jenes Hauptes, waren unter jenem Hauptes eines Sinnes, lebten durch einen Geist in der Gemeinschaft des einen Leibes, und so gehörten sie alle zu dem einen Hirten³⁸.“ Es ist von höchstem Interesse, wie Augustinus hier durch Beiziehung der paulinischen Analogie von Haupt und Gliedern den Amtsbegriff zu verdeutlichen sucht, der tatsächlich ohne tieferes Verständnis des Organischen und organischer Funktionen nicht erfaßt wird. Er ermöglicht ihm die von den Donatisten bestrittene Trennung von Amt und Person, objektiver Amtsgewalt und subjektiver Würdigkeit, Sakrament und Spender, die eben nicht nur ein Glaubenssatz, sondern auch eine zwangsläufige Folge der soziologischen Entfaltung der Kirche zur rechtlich organisierten Gesellschaft ist. Nun wird es begreiflich, daß auch die schlechten Hirten, die Mietlinge, in ihrem Amte und ihrer Amtsgewalt bei allem persönlichen Unwerte noch wahre Hirten sind. Mögen sie selbst in der Kirche Gottes nur das Ihrige und Irdisches suchen: predigen sie, so spricht doch durch sie hindurch Christus selbst, und die Gläubigen hören die Stimme des guten Hirten, mag er sich auch eines Unwürdigen als seines Stellvertreters bedienen³⁹. Mögen sie selbst unheilig und gnadenlos sein: taufen sie, so wirkt durch sie doch der Heilige Geist, der ihnen nicht um ihretwillen, sondern um anderer willen verliehen ist. „Aliud est enim baptizare per ministerium, aliud baptizare per

³⁵ Tract. 45 n. 12.
a. a. O. 151 f.

³⁶ Sermon. 46 n. 29.

³⁷ Sermon. 46 n. 30; 138 n. 5; *Specht*

³⁸ Tract. 46 n. 7.

³⁹ Sermon. 137 n. 11; 46 n. 22.

potestatem⁴⁰.“ Schärfer kann man den Amtsbegriff gar nicht herausarbeiten. Und würde der Mietling selbst verworfen und ginge verloren: Gott selbst ist es, der die Herde zur Weide und zum Leben führt⁴¹.

3. So schließt das Hirtenamt der Kirche in seiner Einheit mit dem göttlichen Hirten eine unbegreifliche Fülle der Vollmachten ein, und wird doch immer wieder begrenzt durch die Unzulänglichkeit seines Trägers, über dessen Wirken als der oberste Hirt und als letzte souveräne Instanz Gottes Weisheit und Liebe selbst steht. In diesem Raum zwischen Zeit und Ewigkeit, scheinbar über alle Schranken hinauswachsend und doch wieder erdgebunden, liegen auch alle Hirtenpflichten und Hirtenrechte.

a) Christi Stellvertreter sind alle, denen ein Hirtenamt in der Kirche zuteil wurde. Aber wehe ihnen, wenn sie in sträflicher Sorglosigkeit sich mit dem Gedanken trösten wollten, daß Christus selbst seine Herde weide⁴²! Denn wiewohl über die Gläubigen gesetzt, gehören auch die Vorsteher zur Herde dessen, der einst zum Gerichte wiederkommen wird, um nicht nur die Schafe von den Böcken zu trennen, sondern auch Abrechnung mit seinen Knechten zu halten (Lk 19, 11 ff.). Glückliche derjenige, der dann dem obersten Hirten sagen kann: „Herr, du weißt es, daß ich geredet und nicht geschwiegen habe; du weißt auch, mit welchem Eifer ich redete, und wie ich vor dir weinte, als man mich nicht hörte, da ich sprach⁴³. Jeder Hirte ist beides, ein christianus und ein praepositus; die Scheidung von Amt und Person geht auch durch sein eigenes Wesen hindurch. „Christiani propter nos, praepositi propter vos“, sagt Augustinus seiner Gemeinde. Darum trägt er aber auch eine doppelte Last bergan, und seine Verantwortung ist größer als die der ihm Anbefohlenen⁴⁴.

b) Christi unermüdliche Sorge muß auch die Sorge seiner Helfer im Hirtenamte sein. Die Wankenden sollen sie stärken, den Furchtsamen Mut machen, die Irrenden heimholen. Gütig sollen sie sein, aber nicht schwächlich⁴⁵. Wie würde der Hirt, der sich selbst den „guten“ nannte, über seinen Diener urteilen, der zu den Seinen sprechen würde: „Lebet nach eurem Wohlgefallen und seid ohne Sorge — Gott läßt keinen untergehen, wenn er nur den Glauben bewahrt. Wollt ihr an den Schauspielen teilnehmen — was ist dabei? Wollt ihr bei den öffentlichen Festen und Mahlen mittun — geht hin, Gottes Barmherzigkeit ist groß. Haltet eure Mahle im Gotteshause, eßt und trinkt — Gottes Gaben sind dazu da. Schmückt euch mit den Rosen, bevor sie welken!“ Trösten sollen sie, aber nicht mit den weichlichen Trostgründen dieser Welt: „Alle die fromm, in Christus Jesus leben wollen, werden Verfolgungen erdulden.“ (2 Tim 3, 12.) Ihr Gewissen sollen sie rein und unbeschwert halten, aber es wäre verkehrt, darum alle Rücksicht auf das Urteil der Menschen beiseitezusetzen⁴⁶. Auch der Völkerapostel, der gesagt hat: „Wenn ich noch Menschen zu gefallen suchte,

⁴⁰ Tract. 5 n. 6; *Specht* a. a. O. 198 f., 201 f. . . . ⁴¹ Ser. 46 n. 23.

⁴² Ser. 47 n. 2; 146 n. 1.

⁴³ Ser. 137 n. 15.

⁴⁴ Ser. 46 n. 1.

⁴⁵ Ser. 46 n. 8 ff.

⁴⁶ Ser. 47 n. 12

wäre ich nicht Diener Christi“ (Gal 1, 10), hat an anderer Stelle die Mahnung hinzugefügt: „Gebet weder den Juden noch Griechen noch der Gemeinde Gottes Anstoß, wie auch ich in allem allen zu gefallen strebe, indem ich nicht meinen Nutzen suche, sondern den der vielen, auf daß sie gerettet werden“ (1 Kor 10, 32 f.). Noch einmal treten Person und Amt einander gegenüber „Conscientia tua: coram Deo est, conversatio tua coram fratre tuo⁴⁷.“

c) Erfüllt der Hirt gegen die Seinen treu seine Pflicht, so darf er auch auf seinen Lebensunterhalt von der Herde Anspruch machen⁴⁸. Auch Paulus hielt dieses Recht aufrecht, wenn er auch aus freien Stücken für sich darauf verzichtete (1 Kor 9, 3 ff.; 2 Thess 3, 8 ff.). Aber auch den Hirten der Herde Christi würden die schweren Anklagen treffen, die der Herr beim Propheten Ezechiel (34, 1 ff.) erhebt, wenn er sich selbst weiden würde, statt der Schafe, und in selbstsüchtiger Absicht Hirtenlohn und Hirtenehre (*lac et lanam*) für sich beanspruchen wollte, ohne seine Hirtenpflicht zu erfüllen. Die seinem Amte gebührende Ehre wies auch der Völkerapostel nicht zurück. Aber nie ließ er sich dadurch die Hände binden; nie verstand er sich dazu, die Augen in pflichtvergessener Schwäche zu verschließen, wo ihm in der Gemeinde schwere Verfehlungen und Ärgernisse entgegentraten⁴⁹.

4. Den Hirten der Kirche hat der oberste Hirt, als wäre er selbst noch auf Erden, seine Herde unterstellt.

a) Sie wird auf die Stimme des Hirten hören, solange es noch Zeit ist, damit sie bereit sei, wenn unversehens das Gericht mit seinen Geheimnissen kommt⁵⁰. Mit christlicher Liebe wird sie seine Menschlichkeiten zudecken⁵¹, wird durch ihr Gebet ihm seine schwere Verantwortung tragen helfen⁵². Augustinus selbst bittet darum wiederholt in ergreifenden Worten⁵³. Indem sie so in ihrem bestellten Vorgesetzten dem göttlichen Hirten selbst folgt, wird sie einig und vor aller Spaltung bewahrt bleiben⁵⁴.

b) Und wenn einmal unter den guten Vorstehern auch ein schlechter sich fände? Der Christ wird auch in ihm das Amt noch ehren, wenn er schon die Persönlichkeit und das Leben nicht achten kann. Wie sicher sind ja auch die Schafe in der Hut des guten Hirten geborgen, selbst wenn sein Stellvertreter einmal aus menschlicher Schwäche versagt⁵⁵! Ärgernisse müssen kommen, denn der Herr selbst hat sie vorausgesagt (Mt 18, 7). Es gibt nicht nur Böcke unter den Schafen, sondern auch Mietlinge unter den Hirten; schon Paulus hat unter falschen Brüdern gelitten (2 Kor 11, 26). Es heißt, diese wie jene in Geduld ertragen, bis der Herr der Ernte kommen wird, um die Spreu vom Weizen zu sondern (Mt 13, 36 ff.). „Habe Geduld, denn dazu bist du geboren! Ertrage, weil auch du vielleicht zu denen gehörst, die man ertragen muß. Bist du immer

⁴⁷ Serm. 47 n. 11.

⁴⁸ Serm. 47 n. 4 f.

⁴⁹ Serm. 46 n. 7.

⁵⁰ Serm. 47 n. 4. 5. 19.

⁵¹ Serm. 46 n. 6.

⁵² Serm. 46 n. 2.

⁵³ Serm. 137 n. 14.

⁵⁴ Serm. 46 n. 30.

⁵⁵ Serm. 47 n. 3.

gut gewesen: sei barmherzig! Warst auch du einmal schlecht: vergiß es nicht⁵⁶!“ Das Gericht hat sich der Hirt der Hirten vorbehalten. „Nobis enim imperavit congregationen, sibi autem servavit separationen.“ Menschenurteil wird immer in die Irre gehen. Wie könnte auch der im Fleisch befangene Mensch das zu tun wagen, was selbst im Gerichte den Engeln aufgetragen wird (Mt 13, 41 ; 24, 31)? „Ille debet separare, qui nescit errare.“ Mit diesen Worten tröstet der Bischof die fromme Felicia, die sich, bekümmert wegen der Verfehlungen eines ungetreuen Hirten, an ihn gewandt hatte, und ermahnt sie zu geduldigem Vertrauen⁵⁷. Den guten Hirten, durch die sie zum Hochzeitsmahle geladen worden ist (Mt 22, 9) soll sie ihre Liebe bewahren, darüber hinaus aber auf den harren, der dieses Mahl auch ihr bereitet hat. Indem sie ihm in unerschütterlichem Glauben, Hoffen und Lieben anhängt, werden auch die Ärgernisse sie nicht wankend machen, die bis ans Ende nicht fehlen werden.

⁵⁶ Serm. 47 n. 6.

⁵⁷ Ep. 208 n. 3—6.

Zur Frage nach der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift.

Von Hochschulprofessor Dr. Johann Fischer in Bamberg.

Die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift wird gefolgert aus der dogmatischen Formel des Florentinums, Tridentinums, Vaticanums: „Deus est auctor Sacrae Scripturae.“ Die Irrtumslosigkeit der Bibel ist noch kein Dogma, und wenn, wie gewöhnlich, mit der feierlichen Dogmatisierung abgewartet wird, bis auch weitgehende wissenschaftliche Klärung erfolgt ist, so liegt in Anbetracht der vielen noch ungelösten Schwierigkeiten das Ende der Lehrentwicklung bezüglich der Irrtumslosigkeit noch in weiter Ferne. Die Frage nach der Irrtumslosigkeit der Bibel ist immer noch das drückendste moderne Bibelproblem, immer noch die biblische Frage κατ' ἐξοχήν, und muß daher immer wieder — allerdings unter Berücksichtigung der ergangenen kirchlichen Entscheidungen — diskutiert werden. Bereits zwei päpstliche Enzykliken, nämlich die Enzyklika „Providentissimus Deus“ *Leos XIII.* und die Enzyklika „Spiritus Paraclitus“ *Benedikts XV.* haben die Irrtumslosigkeit der Bibel erörtert, und zwar wird in beiden die absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift gelehrt. Die Worte *Leos XIII.*, welche von *Benedikt XV.* mit Nachdruck wiederholt werden, lassen darüber keinen Zweifel; sie lauten: „Tantum abest, ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat, quam necessarium est, Deum, summam veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse“. Auch ist es nach der Enzyklika *Pr. D.* sowohl als auch nach der Enzyklika *Sp. P.* nicht erlaubt zu sagen, der auctor primarius, nämlich Gott, habe nicht geirrt, wohl aber der auctor secundarius, der biblische Schriftsteller. Ferner darf die Irrtumslosigkeit nicht auf die res fidei et morum eingeschränkt werden, sondern erstreckt sich nach der ausdrücklichen Konstatierung der Enzyklika *Sp. P.* auch ad profanas disciplinas. Doch hat *Leo XIII.* in der Enzyklika *Pr. D.* bezüglich der Naturwissenschaften ein wichtiges Zugeständnis gemacht und durch dasselbe, wie mir scheint, zwar nicht explicite, aber doch implicite, das will heißen: eben durch das gemachte Zugeständnis stillschweigend den Begriff „error“ mit Rücksicht auf die Irrtumslosigkeit der Bibel in naturwissenschaftlichen Dingen gegenüber dem landläufigen, dem volkstümlichen Begriff „Irrtum“ eingeschränkt. Wenn ich nicht etwa selber im Irrtum bin, so bekommt unsere Frage durch diese Beobachtung eine neue Wendung und bekommen die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten, welche sich in der Bibel finden, eine ungekünstelte und natürliche Lösung. Damit wäre dann auch die Glaubenslast für den Gebildeten bedeutend erleichtert und mancher Seelennot abgeholfen. Bevor ich jedoch den betreffenden Passus der Enzyklika *Pr. D.* mit Bezug auf die naturwissenschaftlichen Aussagen der Bibel erörtere, wird es, da auch Nicht-

Fachgenossen meine Ausführungen lesen, nötig sein, erst den biblischen Tatbestand klarzulegen, speziell das naturwissenschaftliche Weltbild der Bibel in kurzen und klaren Strichen zu zeichnen. Dann erst kann gezeigt werden, daß dieses Weltbild der Bibel mit deren Irrtumslosigkeit vereinbar ist, eben weil durch das Zugeständnis der Enzyklika Pr. D. der Begriff „error“ mit Bezug auf die Irrtumslosigkeit der Bibel eine Einschränkung erfahren hat.

I. Das naturwissenschaftliche Weltbild der Bibel.

Gleich anderen alten Völkern dachten sich die Hebräer die Erde als eine Scheibe. Ein direkter diesbezüglicher Ausspruch findet sich allerdings in der Bibel nicht. Auch der hebräische Ausdruck „eres“ für Erde läßt keinen Schluß zu. Eher scheint mir der poetische Name für Erde, *tēbēl*, auf die Scheibengestalt der Erde hinzuweisen in der Stelle Prov 8, 31: Die Weisheit war vor dem Herrn „spielend auf dem *tēbēl* seiner Erde“. Hier muß sich *tēbēl* irgendwie auf die Gestalt der Erde beziehen, und die Vulgata wird recht haben, wenn sie hier und an anderen Stellen *tēbēl* mit *orbis*, *orbis terrae*, *orbis terrarum*, was die Erde als runde Scheibe bezeichnet, übersetzt hat. Wenn aber auch nicht direkt, so wird doch indirekt in der Bibel die Scheibenform der Erde statuiert, wenn des öfteren gesagt wird, daß Jahu die Erde auf das Meer gegründet hat: *Domini est terra ... orbis terrarum ... quia ipse super maria (‘al-jammim) fundavit eum, et super flumina (‘al-nēharoth) praeparavit eum.* Ps 23 (24), 1, 2. In dem Abschnitt über den unterirdischen Ozean (s. u.) werden wir darauf zurückkommen.

Über der Erdscheibe und auf derselben ruhend wölbt sich nach biblischer Vorstellung als massive, feste Kuppel das Firmament. Daß das Firmament tatsächlich als etwas Festes, Massives vorgestellt wird, zeigt schon sein Name. Der hebräische Ausdruck für Firmament lautet *rakia’*, herzuleiten von *raka’*. Dieses Verbum schließt die beiden Bedeutungen „glatt, platt machen“ und „festmachen“ in sich. Dreimal in der Bibel (Js 42, 5; 44, 24; Ps 136, 6) wird Jahu als *roka’ ha’ares* bezeichnet, d. i. als derjenige, der die Erde „geplättet“, ihr die Plattform gegeben und zugleich sie „gefestigt“ hat. Der Begriff des „Festmachens“ fehlt dem Worte *raka’* nie und muß daher auch in *rakia’* enthalten sein. Diese Auffassung teilen auch die Übersetzungen. Sowohl das στερέωμα der LXX als auch das firmamentum der Vulg. charakterisieren das Himmelsgewölbe als etwas Festes, Massives. — Daß das Firmament als feste Kuppel vorgestellt wird, erhellt ferner aus der Funktion, welche ihm der Schöpfungsbericht zuschreibt. „Und es sprach Elohim: Es soll werden eine Feste inmitten der Wasser, und sie soll scheidend sein zwischen Wassern und Wassern. Da machte Elohim die Feste und schied zwischen den Wassern, die unter (mittachath) der Feste waren, und den Wassern, die über (me‘al) der Feste waren.“ Die Vorstellung der Bibel ist folgende: Zuerst schuf Gott die *tehôm*, das Urgewässer. Dann schuf er das Licht, d. i. das Tageslicht. Da die Lichtschöpfung ein Charakteristikum ist für die Naturauffassung der Bibel,

möchte ich einiges bemerken. Wie kommt es doch, daß der biblische Schriftsteller das Tageslicht am ersten Tag erschaffen läßt und die Sonne erst am vierten Tage? Sonnenlicht und Tageslicht sind ja ein und dasselbe. Man wollte Konkordanz herstellen durch die Annahme, daß Gott mit dem Licht auch die Gestirne, speziell die Sonne erschaffen habe, nur seien diese erst am vierten Tage sichtbar geworden. Aber die Bibel sagt eben nicht, daß die Gestirne am vierten Tage sichtbar wurden, sondern sie sagt wie bei den anderen Schöpfungen: „Und es machte (wajja^caš) Elohim die zwei großen Leuchten usw.“ Gn 1, 16. Sonnenlicht und Tageslicht sind freilich dasselbe — nach unserer Naturauffassung, waren aber nicht ein und dasselbe nach der Naturauffassung des biblischen Schriftstellers. Wie kam der Verfasser von Gn 1 dazu, das Licht als eigene Substanz zu betrachten? Er machte offenbar die Beobachtung, daß es Tag war, auch wenn den ganzen Himmel Wolken bedeckten und keine Sonne schien; aus diesem Umstande glaubte er den Schluß ziehen zu müssen, daß das Tageslicht etwas von der Sonne Unabhängiges sei, und darum hat er ihm einen eigenen Schöpfungstag eingeräumt. — Nachdem nun der Herr gleich dem klugen Künstler sich erst Licht gemacht hatte für seine Arbeit, ging er an die Ausgestaltung seiner Schöpfung. Inmitten des Urgewässers schuf er zunächst das Firmament und schied zwischen Wassern und Wassern. Durch die Aufrichtung des festen Gewölbes wurde ein Teil des Urgewässers emporgehoben, und so entstand ein Hohlraum innerhalb des Gewölbes; der andere Teil des Urgewässers blieb unter dem Gewölbe liegen. Durch weitere Scheidung des unteren Urgewässers entstanden dann Land und Meer. Man sieht, das Firmament hat nach dem biblischen Autor die Funktion, die oberen Wasser zurückzuhalten, ist also offenbar als festes, massives Gewölbe gedacht. In Konsequenz dieser Vorstellung wurden die oberen Wasser wahrscheinlich als an den Enden der Erde auf der Erdscheibe aufstehend bzw. in den irdischen Ozean einmündend gedacht.

Verwundert wird sich mancher Leser fragen: Ja, hat sich denn die Bibel wirklich einen Ozean, ein Meer über dem Firmamente vorgestellt? Mag eine solche Vorstellung unserem modernen Naturerkennen noch so sonderbar vorkommen, sie ist tatsächlich, und zwar mit unwiderleglicher Deutlichkeit in der Bibel ausgesprochen. Die Existenz des himmlischen Ozeans erhellt schon daraus, daß dem Firmament die Funktion zugeschrieben wird, zwischen den oberen und unteren Wassern zu scheiden. Wie könnte das Firmament scheiden zwischen oberen und unteren Wassern, wenn nicht die Existenz eines überhimmlischen Meeres vorausgesetzt wird. Doch wir haben auch noch andere Stellen, die voll beweiskräftig sind: *Benedicite aquae omnes, quae super coelos sunt Domino!* Dn 3, 60. Griechisch lautet die Stelle etwas anders, hat aber ganz den gleichen Sinn: *Εὐλογεῖτε ὕδατα καὶ πάντα τὰ ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ τὸν κύριον.* Dn 3, 37. „Preiset, ihr Wasser (über dem Himmel) und alles, was (sonst noch) über dem Himmel ist, den Herrn!“ Ähnlich Ps 148, 4. 5: *Laudate*

eum coeli coelorum, et aquae omnes, quae super coelos sunt (ʿašer meʿal haššamajim), laudent nomen Domini. Deutlicher kann die Existenz überhimmlischer Wasser kaum mehr ausgesprochen werden. Zudem handelt es sich um eine Vorstellung, welche dem ganzen alten Orient gemeinsam ist; sowohl Babel als Ägypten kennen den himmlischen Ozean.

Man hat nun allerdings Versuche gemacht, den himmlischen Ozean wegzudisputieren. Diese Versuche waren zweifellos gut gemeint und sind aus Pietät gegen die Bibel unternommen worden, aber zu einem Erfolg haben sie nicht geführt.

Man hat gesagt, die Wolken seien diese oberen Wasser. Aber die Wolken sind eben nach dem klaren Augenschein nicht über, sondern unter dem Himmel. Diesem Übelstande nun suchte man abzuhelpen durch eine andere Auffassung des Wortes *rakia*^c, *firmamentum*. Unter diesem dürfe nämlich nicht der Sternenhimmel verstanden werden, sondern es seien die unteren Luftschichten gemeint. Aber dagegen protestiert erstens das Wort *rakia*^c, welches zweifellos etwas Festes, Massives bezeichnet; und zweitens protestiert die Bibel selbst, wenn sie im nämlichen Schöpfungsberichte hinsichtlich der Gestirne sagt: „Und es setzte sie Elohim an das Firmament des Himmels“ (*birʿkia*^c *haššamajim*). Damit ist klar erwiesen, daß die Bibel unter *rakia*^c (*firmamentum*) den Sternenhimmel versteht, nicht etwa die unteren Luftschichten oder dergleichen.

Übrigens sind die Wolken nach Vorstellung der Bibel überhaupt keine wässerige Substanz, sondern lediglich Wasserbehälter, die verhindern, daß die überhimmlischen Wasser allzu plötzlich auf die Erde herabstürzen. Darum sagt der Prediger (11, 3): „Wenn die Wolken gefüllt sind, gießen sie den Regen auf die Erde herab.“ Die Wolken werden also von oben her, vom himmlischen Ozean her gefüllt. Darum kennt Judas 12: „*nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur*“, also „wasserlose“ Wolken. Nach dem Buche Job (26,8) sodann „zwängt Jahwe das Wasser in seine Wolken ein, und nicht wird zerrissen das Gewölk unter ihnen“ (d. i. den Wassern). Hier wird also bewundert, daß die Wolken unter dem Schwergewicht der von oben her kommenden Wasser nicht zerreißen und nicht ihren Inhalt auf einmal entleeren. Man sieht, die Auffassung über die Wolken, wie sie die Bibel kundgibt, ist indirekt wieder ein Argument für die Existenz des himmlischen Ozeanes.

Solch indirekte Argumente ergeben sich auch aus den Ansichten, welche die Bibel über Herkunft von Regen und Tau äußert. Wenn Jahwe den Himmel verschließt, so wird der Regen dadurch zurückgehalten; wenn Jahwe die Gitterfenster, die Schleusen des Himmels öffnet, strömt der Regen herab auf die Erde. Vor der Sündflut werden die Gitterfenster oder, wie man gewöhnlich übersetzt, die Schleusen des Himmels geöffnet (Gn 7, 11), und nach der Sündflut werden sie wieder verschlossen (Gn 8, 2; vgl. auch Ps 77 (78), 23 f.; Mal 3, 10; 3 Reg 8, 35; 2 Par 7, 13). Wie der Regen, so kommt nach der Bibel auch der Tau vom Firmament oder, deutlicher gesagt, durch das Firmament

herab. Die Naturwissenschaft hingegen lehrt uns, daß der Tau an der Erde entsteht. Wenn die Erde sich abkühlt, so teilt sich diese Abkühlung den anliegenden Luftschichten mit, und wenn die Abkühlung einen gewissen Grad erreicht hat, schlägt sich der in diesen Luftschichten enthaltene Wasserdampf auf die Erde nieder. Nach der Bibel aber kommt der Tau vom Himmel: *Rorate coeli desuper et nubes pluant justum.* Js 45, 8; *Prohibiti sunt coeli, ne darent rorem.* Agg 1, 10; *Det tibi Deus de rore coeli.* Gn 27, 28 etc. Regen wie Tau kommen nach der Bibel vom himmlischen Ozean herab.

Doch kennt die Bibel nicht bloß einen Ozean über dem Himmel droben, sie kennt auch einen Ozean unter der Erde, einen unterirdischen Ozean. Der irdische Ozean geht nach Vorstellung der Bibel unter der Erde hindurch, die Erdscheibe liegt auf dem Ozean. Allerdings schwimmt sie nicht frei auf dem Meere, sondern öfters ist in der Bibel von den „*fundamenta orbis terrae*“ die Rede. Wenn Jahwe das Meer schilt, werden bloßgelegt die Fundamente der Erdscheibe (tebel) (vgl. 2 Reg 22, 16). Die Unerschütterlichkeit, mit welcher die Erdscheibe auf dem Meere ruht, wird in der Heiligen Schrift bewundert als Werk der göttlichen Allmacht: *Etenim firmavit orbem terrae, qui non commovebitur.* Ps 92 (93), 1; *etenim correxit orbem terrae, qui non commovebitur.* Ps 95 (96), 10. Jahwe ist es, der die Erde auf den Wassern festgelegt hat: *qui firmavit (l'rôka) terram super aquas (al-hammajim).* Ps 135 (136), 6. Während diese Stellen mehr indirekt die Existenz des unterirdischen Ozeans bezeugen, ist in den folgenden Stellen direkt von ihm die Rede: Dt 5, 8 (Dekalog): „Du sollst dir nicht machen ein Schnitzwerk noch irgendein Abbild von dem, was am Himmel droben, noch von dem, was auf der Erde drunten, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist.“ Ferner Dt 33, 13: „Und zu Joseph sprach er (Moses): Gesegnet von Jahwe sei sein Land von dem Köstlichen des Himmels droben¹ (= mit Regen und Tau) und von dem Ozean, der lagert drunten“ (= mit Quellwasser). Die Quellen steigen nämlich nach Vorstellung der Bibel aus dem unterirdischen Ozean (tehôm) empor. Darum heißt es zu Beginn der Sündflut (Gn 7, 11): „An diesem Tage brachen auf alle Quellen der großen Tehom.“ Das Wasser kam also nicht bloß von oben, nicht bloß die Schleusen des Himmels wurden geöffnet, das Wasser kam auch von unten, durch geheimnisvolle Kanäle kam es aus dem unterirdischen Ozean herauf und überflutete die Erde. Darum heißt es auch nach der Sündflut wieder: „Es wurden verschlossen die Quellen der Tehom“ (Gn 8, 2). Wenn daher der Prediger (Eccl 1, 7) sagt: „Alle Flüsse gehen ins Meer und dennoch wird das Meer nicht voll; an den Ort, von dem die Flüsse ausgingen, dorthin laufen sie wieder zurück“, so ist damit nicht ein Kreislauf des Wassers in unserem Sinne gemeint. Die Vorstellung des Predigers ist vielmehr diese: Vom Quellort aus laufen die Flüsse ins Meer, und doch wird das Meer nicht voll und läuft nicht über. Warum? Weil durch

¹ Statt *mittâl* ist zu lesen *mâcâl*; vgl. Gn 49, 25.

Kanäle das Wasser der Flüsse schließlich aus dem unterirdischen Ozean wieder an seinen Quellort zurückkehrt.

Ich fasse zusammen: Die Erde ist nach Vorstellung der Bibel eine Scheibe, die auf dem Meere gegründet und festgelegt ist. Über dieser Scheibe wölbt sich als feste, massive Kuppel das Himmelsgewölbe, über dem Himmelsgewölbe ist der himmlische Ozean, aus welchem Tau und Regen herabkommen. Die Wolken sind nicht selbst Wasser, sondern nur Wasserbehälter; sie werden vom himmlischen Ozean her gespeist. Der irdische Ozean geht unter der Erdscheibe durch und sendet durch geheimnisvolle Kanäle die Quellen empor. Das ist das Weltbild der Bibel.

Es bedarf keines Beweises, daß dieses Weltbild mit dem der modernen Naturwissenschaft nicht in Einklang zu bringen ist, und höchstens ein Phantast könnte erwarten, daß sich das Kopernikanische System noch einmal als unrichtig erweist und Rückkehr zum biblischen Weltbild erfolgen wird. Unter diesen Umständen erhebt sich die ebenso schwierige als brennende Frage, wie kann unter diesen Umständen an der Irrtumslosigkeit der Schrift festgehalten werden.

II. Das Zugeständnis Leos XIII. und dessen Tragweite.

Die einschlägige Stelle der Enzyklika *Pr. D.* lautet: *In consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius „Spiritus Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura“ (Aug., De Gen. ad lit. II, 9. 20); quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) „ea secutus est, quae sensibilibus apparent“, seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.*

„Es muß vor allem in Erwägung gezogen werden, daß die heiligen Schriftsteller oder, besser gesagt, „der Geist Gottes, welcher durch sie redete, die Menschen nicht über derartiges (nämlich [nicht über] die innerste Konstitution der sichtbaren Dinge) belehren wollte, die zum Heile unnütz sind;“ daß sie daher, statt direkt auf Erforschung der Natur hinzustreben, eben diese Dinge manchmal beschreiben und behandeln entweder irgendwie auf bildliche Weise oder, wie es die Volkssprache in jener Zeit mit sich brachte und heute noch bezüglich vieler Dinge im täglichen Leben mit sich bringt, selbst unter den gelehrtesten Menschen. Da aber in der Volkssprache in erster Linie und speziell das zum Ausdruck kommt, was sinnfällig ist, so hat desgleichen der heilige Schriftsteller (auch der englische Lehrer hat darauf hingewiesen) sich „an das gehalten, was in die Sinne fällt“

oder an das (sich gehalten), was (ihm) Gott selbst, da er zu Menschen redete, in menschlicher Weise ihrer Auffassung entsprechend kundtat“.

Daß hier der Heilige Vater den Galileifall im Auge hat, dürfte ziemlich sicher sein². Denn nicht leicht fällt etwas so sehr in die Sinne wie der tägliche Lauf der Sonne am Himmel (sensibilter apparet), und dieser Augenschein übt eine solche Macht aus, daß auch jetzt noch, nachdem längst bekannt ist, daß dieser Augenschein nicht der Wirklichkeit entspricht, selbst „inter homines scientissimos“ vom Lauf der Sonne am Himmel, vom Aufgang und Untergang der Sonne geredet wird. Es enthält aber diese Redeweise, welche auch die biblischen Schriftsteller gebrauchen, zweifellos etwas objektiv Unrichtiges. Somit kann auch in der Bibel objektiv Unrichtiges enthalten sein; dieser Konsequenz war sich der Heilige Vater zweifellos bewußt; nur formeller, subjektiver Irrtum des heiligen Schriftstellers ist auszuschließen, es darf nicht zugestanden werden: „sacrum ipsum errasse auctorem“.

Aber ist denn nicht ein Unterschied, wenn wir sagen: „Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter“, und wenn eben dasselbe ein biblischer Schriftsteller sagt? Wir moderne Menschen wissen, daß diese scheinbare Bewegung der Sonne durch die tägliche Achsendrehung der Erde zustande kommt, die Alten wußten das nicht. Ist also nicht doch auch ein subjektiver, ein formeller Irrtum des heiligen Schriftstellers gegeben? Ein solches Zugeständnis wollte der Heilige Vater sicher nicht machen, es darf ja unter keinen Umständen zugestanden werden: „sacrum ipsum errasse auctorem“. Wie liegen nun die Dinge? Wenn jemand sagt: „Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter“, so ist das wahr mit Bezug auf den Augenschein, ist aber falsch mit Bezug auf den naturwissenschaftlichen Tatbestand. Wenn z. B. jemand von einer Bergtour erzählt: „Als wir auf dem Gipfel angekommen waren, ging eben die Sonne auf“, so ist das naturwissenschaftlich betrachtet etwas objektiv Unwahres, aber nicht etwas subjektiv Unwahres; der Betreffende hat sich nicht geirrt, sondern seiner Aussage eignet die Wahrheit des Augenscheines; ein naturwissenschaftliches Urteil abzugeben, lag nicht in seiner Absicht. Es war aber bei den biblischen Schriftstellern ganz dasselbe der Fall; auch sie ließen sich, wenn sie vom Sonnenaufgang und vom Sonnenuntergang reden, einfach vom Augenschein leiten, ohne daß sie ein naturwissenschaftliches Urteil intendierten. Der Unterschied ist lediglich der: Hätte man den modernen Bergsteiger gefragt: „Geht die Sonne wirklich auf und unter?“, so hätte er geantwortet: „Nein, es ist nur Augentäuschung“, und hätte man den heiligen Schriftsteller gefragt, so hätte er geantwortet: „Ja, sie geht wirklich auf und unter.“ Aber weder der Bergsteiger noch der heilige Schriftsteller hat ein naturwissenschaftliches Urteil intendiert, und insofern keiner von beiden ein naturwissenschaftliches Urteil intendiert hat, sofern beide sich mit dem Augenscheinurteil einfach begnügt haben,

² Vgl. *Euringer* Das naturwissenschaftliche Hexaëmeronproblem und die kath. Exegese, 39 f.

kann man sagen, daß subjektiv keiner von beiden geirrt hat. So wenig es in diesem Falle Absicht des modernen Bergsteigers war, eine naturwissenschaftliche Kenntnis zu vermitteln, ebenso wenig war es die Absicht des heiligen Schriftstellers: *Noluit Spiritus sanctus ista docere homines*. Es ist mit der Enzyklika Pr. D. daran festzuhalten, daß sich der Geist Gottes bzw. der heilige Schriftsteller nicht mit der *intima adspectabilium rerum constitutio* befassen, nicht direkt Naturforschung betreiben wollte, sondern wo kein religiöser Anlaß vorhanden war, tiefer zu gehen, beschreibt der heilige Schriftsteller die Naturdinge und das Naturgeschehen „*quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora*“, d. h. er begnügt sich mit der Wahrheit des Augenscheines.

Damit aber hat durch die Enzyklika Pr. D. der Begriff „Irrtum“ mit Rücksicht auf die Irrtumslosigkeit der Bibel in naturwissenschaftlichen Dingen gegenüber dem volkstümlichen Begriff „Irrtum“ eine Einschränkung erfahren. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch werden nicht bloß objektiv und subjektiv unrichtige Aussagen als Irrtum bezeichnet, sondern auch Aussagen, die nur objektiv unrichtig sind, werden nach Umständen als Irrtum bezeichnet, auch wenn einer Aussage die Wahrheit des Augenscheines eigen ist. Wenn die Bibel vom Sonnenaufgang und Sonnenuntergang redet, so wird das auch vom modernen Menschen nicht als irrtümlich empfunden, weil in diesem Falle auch wir noch gewohnt sind, die Sprache des Augenscheines zu reden. Aber was die Großzahl der naturwissenschaftlichen Aussagen der Bibel betrifft, sind wir längst nicht mehr gewohnt, die Sprache des Augenscheines zu sprechen, weshalb wir die betreffenden Aussagen der Bibel als irrtümlich empfinden. Wenn die Bibel die Erde als eine Scheibe betrachtet und den Himmel als festes Gewölbe, durch welches ein Teil des Urmeeres emporgehoben wurde, wenn sie von einem überhimmlischen und einem unterirdischen Ozean redet und aus letzterem die Quellen entspringen läßt, wenn sie wasserlose Wolken kennt und Tau und Regen vom himmlischen Ozean herleitet, wenn sie das Tageslicht als von der Sonne unabhängige Substanz betrachtet, so wird man m. E. ehrlich gestehen müssen, daß dies nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Irrtümer sind; aber nicht sind es Irrtümer im Sinne der Enzyklika Pr. D., weil all diesen Aussagen die Wahrheit des Augenscheines zugrunde liegt und der biblische Schriftsteller mit dieser Wahrheit des Augenscheines sich begnügt hat. Somit ist das biblische Weltbild wahr, sofern es den Augenscheintatsachen entspricht oder aus solchen gefolgert ist, unwahr, sofern es den modernen Naturerkenntnissen nicht entspricht. Auch die Annahme der Bibel, daß die Urschöpfung Tehôm, „Urozean“ war, ist eigentlich nur letzte Konsequenz aus Augenscheintatsachen bzw. aus dem biblischen Weltbild, das auf Augenscheintatsachen beruht; somit ist auch die Vorstellung vom „Urozean“ wahr, sofern ihr Augenscheintatsachen zugrunde liegen, unwahr, sofern sie mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft unvereinbar ist und wohl auch

niemals wird vereinbart werden können. Es kam eben dem biblischen Schriftsteller nicht darauf an, die *intima adspectabilium rerum constitutio* aufzudecken, er wollte nicht naturwissenschaftliche Erkenntnisse vortragen, die für das Heil der Menschen unnütz sind, und weil er das nicht wollte, darum hat er auch im Sinne der Enzyklika Pr. D. nicht geirrt, obwohl seine Darstellung an den sicheren Resultaten der modernen Naturwissenschaft gemessen unrichtig ist.

Sobald man erkannt hat, daß der Begriff *error* in der Enzyklika Pr. D. gegenüber dem volkstümlichen Begriff „Irrtum“ eingeschränkt ist, schwinden auch die Schwierigkeiten, welche der vielumstrittene Wiederkäuerhase Lv 11, 6 bisher bereitet hat. Bezüglich des Tatbestandes waren beide Parteien einig, nämlich darin, daß der Hase kein Wiederkäuer ist und daß er Lv 11, 6 trotzdem zu den *ma'alēh gērāh*, zu den Wiederkäuern gerechnet wird. Auch war man sich beiderseits darüber klar, daß ihn der biblische Schriftsteller darum unter die Wiederkäuer eingereiht hat, weil er in seinen Ruhestunden manchmal mit dem Maule Bewegungen macht, welche an das Wiederkauen der Wiederkäuer erinnern. Und doch konnte man nicht einig werden, und zwar nur darum, weil die eine Partei den populären Begriff „Irrtum“ als Maßstab benutzte, ohne zu beachten, daß die Enzyklika den Begriff Irrtum eingeschränkt hat, während die andere Partei den eingeschränkten Begriff Irrtum der Enzyklika als Maßstab anlegte, jedoch ohne sich klar bewußt zu sein, daß sie damit vom populären Begriff Irrtum abgerückt ist. So konnte die gleiche Beurteilung des Tatbestandes nicht erreicht werden, trotzdem man bezüglich des Tatbestandes selber einig war; die einen sagten: es ist ein Irrtum, wenn der Hase zu den Wiederkäuern gezählt wird, die andern sagten: es ist kein Irrtum. Richtig wäre es m. E. gewesen zu sagen: Wenn die Bibel den Hasen zu den Wiederkäuern zählt, so ist das nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ein Irrtum, aber nicht ist es ein Irrtum im Sinne der Enzyklika Pr. D., weil der biblischen Aussage die Wahrheit des Augenscheines eignet, sofern der Hase tatsächlich Wiederkäubewegungen macht. Bei dieser Wahrheit des Augenscheines bleibt der heilige Schriftsteller stehen, und so enthält seine Aussage zwar einen objektiven Irrtum, aber nicht auch einen subjektiven, sofern Lv 11, 6 nicht eine zoologische Frage entschieden, sondern nur eine religiösen Motiven entspringende Anordnung gegeben werden soll: *Noluit ista Spiritus Dei docere homines*, die Wahrheit des Augenscheines genügt in solchen Fällen.

Es soll gerne zugestanden werden, daß die von mir gegebene Lösung der Schwierigkeiten auch noch keine ideale ist, daß bei eingehender Untersuchung und Wertung der naturwissenschaftlichen Angaben der Bibel in ihrem Verhältnis zur Irrtumslosigkeit noch manche Unebenheiten und Mängel sich ergeben könnten. Aber die Lösung der Schwierigkeiten gewinnt zweifellos an Einfachheit und Natürlichkeit, sobald man erkannt hat, daß der volkstümliche Begriff „Irrtum“ und der Begriff „*error*“ der Enzyklika Pr. D. zwei verschiedene Dinge

sind. Der volkstümliche Begriff „Irrtum“ ist weiter als der Begriff „Irrtum“ der Enzyklika Pr. D., der auf den error formalis beschränkt ist, und darum muß man m. E. ehrlich zugestehen, daß in naturwissenschaftlicher Hinsicht in der Bibel manches enthalten ist, was in volkstümlicher Redeweise einfach als Irrtum bezeichnet wird. Eben solche Irrtümer nach volkstümlichem Begriff liegen in der Regel dann vor, wenn der heilige Schriftsteller sich mit der Wahrheit des Augenscheines begnügt hat; objektive Unrichtigkeit ist in solchem Falle auch tatsächlich gegeben, aber kein subjektiver Irrtum, weil der heilige Schriftsteller ein naturwissenschaftliches Urteil nicht abgeben wollte. Wenn man offen zugestehen darf, daß in der Bibel in naturwissenschaftlichen Dingen so manches enthalten ist, was die vulgäre Ausdrucksweise als „Irrtum“ bezeichnet, und nur mit der Enzyklika Pr. D. ein subjektiver Irrtum des heiligen Schriftstellers auszuschließen ist, so gewinnt damit die Lösung der Schwierigkeiten an Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit, und damit ist m. E. im Interesse der Kirche viel gewonnen. Damit wird vom Gebildeten eine schwere Last hinweggenommen, seine Glaubensfreudigkeit erhöht und das Vertrauen zur Kirche gefestigt.

Mit Rücksicht auf das Zugeständnis der Enzyklika Pr. D. bezüglich der Naturwissenschaft glaubte man, in der Bibel auch eine Geschichtsschreibung nach dem Augenschein annehmen zu dürfen, und zwar in dem Sinne, daß die biblischen Erzählungen manchmal nur das berichten, was man zu Zeiten des Verfassers eben für wahr hielt, während es in Wirklichkeit nicht oder nur teilweise der historischen Wahrheit entspricht. Diese Annahme bloß relativer Wahrheit der biblischen Geschichtsschreibung wird durch die Enzyklika Sp. P. mißbilligt: „Neque minus ab ecclesiae doctrina ... ii dissentiunt, qui partes Scripturarum historicas non factorum absoluta inniti veritate arbitrantur, sed tantummodo relativa, quam vocant, et concordii vulgi opinione“. In der Tat hat die überleitende Formel der Enzyklika Pr. D.: „Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri“, auf das vom Papste gemachte Zugeständnis bezüglich der Naturwissenschaften keinen Bezug. Aber nachdem nur die Annahme eines error formalis gegen die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel verstößt, muß es doch auch bezüglich der biblischen Erzählungen jeweils erlaubt sein, zu fragen, ob der heilige Schriftsteller dies oder jenes als wahr behaupten will. Dies ist natürlich solange festzuhalten, als nicht schwerwiegende Gründe für die Annahme des Gegenteils vorhanden sind. Doch läßt sich andererseits nicht in Abrede stellen, daß solche Gründe vorhanden sein können. Man braucht also auch in den erzählenden Partien der Bibel nur das als absolut wahr hinzunehmen, was der heilige Schriftsteller aus sich oder auf Grund seiner Quellen als wahr behaupten will. Es ist darum auch jetzt noch gerechtfertigt:

1. die Frage nach dem literarischen Genus eines Buches oder Abschnittes. In der Tat hat die päpstliche Bibelkommission in einer Entscheidung vom

23. Juni 1905 die Möglichkeit eingeräumt, daß es Fälle geben könne, in denen sich durch solide Argumente dartun läßt, daß der Hagiograph nicht wahre und eigentliche Geschichte bieten, sondern unter dem Scheine und der Form einer Geschichte eine Parabel, Allegorie oder sonst einen von der streng buchstäblichen oder geschichtlichen Bedeutung der Worte abweichenden Sinn vorlegen wollte. Hier die rechte Grenzlinie zu ziehen, wird noch eine Arbeit von Jahrzehnten und vielleicht von Jahrhunderten sein. Bezüglich Gn 1—3 ist eine einschränkende Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juli 1909 ergangen, welche den wesentlich historischen Charakter dieser Kapitel festhält.

2. ist auch gerechtfertigt die Einführung der sog. *Citationes explicitae* und *implicitae* zur Lösung von Schwierigkeiten. Wird vom heiligen Schriftsteller ausdrücklich ein anderer, nicht inspirierter Schriftsteller eingeführt (*citatio explicita*), so braucht man die Worte dieses nicht inspirierten Autors nicht als absolut wahr hinzunehmen. Mehr Vorsicht ist geboten, wenn ein heiliger Schriftsteller Worte eines anderen nichtinspirierten Autors anführt, ohne das ausdrücklich zu vermerken (*citatio implicita*). In solchem Falle muß in der Regel angenommen werden, daß der heilige Autor dem Zitate zustimmt; denn sonst hätte er es nicht stillschweigend angeführt. Doch hat eine Entscheidung der Bibelkommission vom 13. Februar 1905 das Zugeständnis gemacht, daß es *Citationes implicitae*, für deren absolute Wahrheit der heilige Schriftsteller nicht garantieren wollte, geben könne. Es müsse aber in solchem Falle durch solide Argumente dargetan werden: 1., daß der Hagiograph wirklich Worte oder Dokumente eines anderen zitiert, und 2., daß er dieselben weder billigt, noch zu den seinen macht, so daß man mit Recht annehmen kann, er rede nicht in seinem eigenen Namen“.

3. Nach der Enzyklika Pr. D. erstreckt sich die Irrtumslosigkeit nur auf die Originale, auf die „*litterae divinae, quales ab hagiographis editae sunt*“. Somit sind an all jenen Stellen der Heiligen Schrift, wo Textverderbnisse mit Grund angenommen werden können, Irrtümer nicht ausgeschlossen. Nur in der vom Concilium Trid. für authentisch erklärten Vulgata können Irrtümer in Glaubens- und Sittenlehren auch an verdorbenen Stellen nicht vorhanden sein. Im übrigen ist durch die Enzyklika Pr. D. die Möglichkeit der Textverderbnis zugegeben und damit die Textkritik freigegeben. Doch das sind lauter Dinge, die in einer guten „Allgemeinen Einleitung in die Heilige Schrift“ ebenso und ausführlicher zu finden sind; ich habe nur der Vollständigkeit halber noch kurz darüber referiert.

Zum Schlusse noch ein wenig zu der Frage, ob die Enzyklika Pr. D. und Sp. P. als Entscheidungen *ex cathedra* zu werten sind oder nicht. M. E. wird der Kirche durch Übertreibungen in dieser Beziehung nicht genutzt, sondern nach Umständen großer Schaden zugefügt; weise Zurückhaltung ist entschieden besser. Man denke z. B. an die Bulle „*Unam sanctam*“ Bonifaz' VIII.! Trotz des feierlichen Schlusses: „*Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae*

declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis“, wird der dogmatische Charakter meist nicht für die ganze Bulle angenommen, sondern auf diesen Schlußsatz beschränkt; somit wird auch nicht die ganze Bulle als absolut unfehlbar angesehen, sondern nur dieser Schlußsatz. So schreibt *Hefele* in seiner Konziliengeschichte (VI 349 f.): „Was den Lehrgehalt der Bulle anlangt, so zeigt uns der einfache Wortlaut dieselbe als vorherrschend *raisonnierend* und *demonstrierend*, nicht aber als *definierend*; letzteres kann offenbar nur vom Schlußsatz: *Porro* usw. gesagt werden, und auch nur dieser kann dogmatisches Ansehen für sich beanspruchen.“ Die beiden Enzykliken *Pr. D.* und *Sp. P.* weisen solch ein feierliches *declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus* wie die Bulle „*Unam sanctam*“ (oder auch die Bulle „*Ineffabilis Deus*“ *Pius IX.*, betreffend die *Immaculata Conceptio*) nicht auf, sind also auch nicht *ex cathedra*. Somit hat die Lehrentwicklung bezüglich der Irrtumslosigkeit der Bibel noch nicht ihren Abschluß gefunden und wenn einstweilen so manche Schwierigkeiten bestehen, die nicht im Handumdrehen befriedigend zu lösen sind, so können sie eben noch in der Zukunft, sei es durch kirchliche Entscheidung, sei es durch die Wissenschaft, ihre Lösung finden. Es ist also keine Ursache zur Beunruhigung gegeben. Der Geist Gottes waltet immer noch in seiner Kirche, und wir dürfen vertrauen, daß die endgültige Formulierung der Lehre von der Irrtumslosigkeit so ausfallen wird, daß ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen nicht zurückbleibt.

Die liturgische Bewegung im Zeitalter der Aufklärung und in unseren Tagen.

Von P. Dr. Burchard Thiel O.F.M.

Die vielseitigen Bestrebungen der Jetztzeit auf dem Gebiete der Liturgie, Bestrebungen der Wissenschaft und Praxis, hat man unter dem Titel „Liturgische Bewegung“ zusammengefaßt. Man kann auch die liturgischen Bestrebungen vor 100 Jahren „Bewegung“ nennen, obwohl sie mehr liturgische Aufregung und Revolution waren. Beide liturgischen Bewegungen, die im Zeitalter der Aufklärung und die in unseren Tagen, äußern sich in einer Reihe übereinstimmender und entgegengesetzter Erscheinungen. Die Fülle der liturgischen Erscheinungen, so ist es a priori schon wahrscheinlich, läßt sich auf gewisse Voraussetzungen und Bedingungen zurückführen. Diese, der Entwicklung der liturgischen Bewegung Richtung gebenden Voraussetzungen sind Erscheinungen in der Geistesgeschichte der letzten 150 Jahre überhaupt, es sind Geisteshaltungen, die sich auf jedem Gebiete der theologischen Wissenschaft und religiösen Praxis zeigten, die sich aber auf dem Gebiete der Liturgie, der sichtbaren Außenseite der Religion, am deutlichsten auswirkten und offenbarten. Hier sollen diese Geisteshaltungen gekennzeichnet und die Zusammenhänge der mannigfaltigen Erscheinungen beider liturgischen Bewegungen mit diesen Haltungen dargetan bzw. jene aus diesen erklärt werden.

1. Die Aufklärungszeit ist die Zeit der unbedingten Herrschaft des Subjekts. Der Subjektivismus¹ beherrschte die Philosophie in allen ihren Disziplinen, er beherrschte das Recht, er beherrschte die heterodoxe Theologie. Der Subjektivismus drang auch in die katholische Theologie ein, und die kirchliche Autorität konnte Dogma und Moral, Recht und Liturgie zwar vor dem Verfall, aber nicht vor der Verflachung durch den subjektivistischen Utilitarismus schützen. In der modernen Zeit machen sich langsam Tendenzen bemerkbar, welche das Objekt und seine Selbständigkeit wieder respektieren². Von einer Herrschaft des Objekts kann man aber nicht reden, und zu einer solchen wird es auch nicht wieder kommen. Aber seine berechnete Geltung zu betonen, das ist der neueren Zeit eigen. *Peter Wust*³ bezeichnet unsere Zeit wegen dieser objektivistischen Ten-

¹ Subjektivismus und Objektivismus bezeichnen das Verhältnis eines Subjekts zum Objekt, je nachdem das Subjekt alle Objekte auf sich bezieht und sich selbst als das Maß aller Dinge betrachtet oder den Objekten Dasein, Wert und Wirksamkeit, ganz unabhängig von Tatsache und Art eines verstehenden Subjekts, zuerkennt. Objekt ist alles, was bewußtseinsgegenständlich werden kann, umfaßt also alles Reale und Ideale. Real ist alles, was faktisch unabhängig vom Bewußtsein existiert, ideal, was nur im Bewußtsein Existenz hat.

² *Romano Guardini*, Liturgische Bildung, Rothenfels a. Main, 42. Man vergleiche auch die Rückkehr der Philosophie zur Metaphysik seit Windelband und die ganze Richtung der Phänomenologie seit Husserl.

³ Kirche und Kanzel, herausgegeben von Thaddäus Soiron O. F. M., Paderborn. 8. Jahrg., 1. Heft, 1.

denzen als die historische Stunde der deutschen Philosophie. Verständnis für das Objektive rückt auch die Religion, die religiösen Erlebnisse und Werte wieder mehr in die Sphäre des Allgemeininteresses. Das Ausgraben der mittelalterlichen Gedankenwelt (man denke nur an das neuerwachte Interesse für die Mystiker, für mittelalterliche Lieder, Spiele und Bräuche), die Herausgabe religiöser Quellschriften durch neutrale Verlage⁴, das Anwachsen okkultur Wissenschaft, vielleicht auch aus religiösem Bedürfnis, sind dafür deutlicher Beweis. Nicht zum wenigsten kommt diese Freude der Moderne überhaupt und ganz besonders in unserer Kirche am Vorhandenen, Gegebenen, Überlieferten der Liturgie zugute. Für die Anteilnahme, welche die katholische Liturgie außerhalb unserer Kirche findet, spricht die hochkirchliche Bewegung, die ja nicht dogmatische, sondern liturgische Bewegung im Protestantismus ist⁵. Die diese beiden Perioden charakterisierenden Schlagworte sind demnach Subjektivismus und Objektivismus. Beide sind voneinander in der Weise abhängig, daß der sich bahnbrechende moderne Objektivismus die Reaktion und Frucht des Subjektivismus in der vorigen Periode ist.

Schon die allgemeinste Frage nach Sinn und Zweck der Liturgie beantworten die Vertreter beider Richtungen, ihrem Standpunkt entsprechend, verschieden. Die Aufklärungszeit wollte nur eine Liturgie gelten lassen, welche einen bestimmten Zweck erfüllt. Als Zweck der Liturgie wurde allgemein die Moral angegeben. Die Menschen sollten durch Belehrung und Erbauung, welche in der Liturgie enthalten sein müssen, besser werden. Und diese Zweckmäßigkeit der Liturgie allein verlieh ihr Daseinsberechtigung. Jeder Gläubige sollte durch jeden liturgischen Akt Anregungen und Motive für seinen persönlichen, sittlichen Fortschritt erhalten; andererseits, tritt die Liturgie in kein wirksames Verhältnis zum Subjekt, dann ist sie zwecklos, unbrauchbar, unnötig. Die moderne Zeit erkennt der Liturgie einen Eigenwert zu, und diesen sieht sie schon gegeben, wenn die Liturgie ein sinnvolles Dasein hat⁶ — sie mag ruhig ein zweckloses Dasein haben. In diesem Sinne nennt *Guardini* die Liturgie ein Spiel⁷. Auf Grund dieses Eigenwertes, welchen der Objektivismus unserer Zeit der Liturgie zuerkennt, wird auch jetzt neben der sakramentalen, menschenerlösenden und heiligenden Seite der Liturgie ihre latreutische Seite gebührend hervorgehoben, die Liturgie ist Ausdruck der Lebensgemeinschaft mit Gott, ist Gottesdienst⁸. Den Gottesdienst hatte ja gerade die Aufklärungszeit so verpönt, weil er nicht mit greifbarem, subjektivem Nutzen verbunden ist.

Weil für die Berechtigung der Liturgie allein die subjektive Brauchbarkeit

⁴ Z. B. die Mystikerausgabe bei Diederichs in Jena.

⁵ *Max Pribilla*, Um die Wiedervereinigung. Freiburg i. Br. 1926, 12.

⁶ *Guardini*, Vom Geist der Liturgie, 62.

⁷ Ebenda, 56 ff.

⁸ Vgl. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Herausgeber *Odo Casel*, Münster, I, 110 f.

und Wirksamkeit⁹ entscheidend war, darum war auch die Liturgik auf den auf-geklärten Lehrstühlen im ganzen Pastoralliturgik¹⁰. Denn diese Frage stand im Mittelpunkt des Interesses: Wie kann eine Liturgie seelsorglich wirken, und wie bringen wir die geltende Liturgie zur Wirksamkeit? Gegen die unzweckmäßige und für eine wirksame Liturgie tobte ja der Kampf der Aufklärer. Anders verhält sich die neue Zeit zu dieser Frage. Liturgie hat unumstritten eigenes Leben und ist nicht nur Mittel der Seelsorge. Darum scheidet sich für den objektivistischen modernen Liturgiker die Liturgik in eine historische und eine pastorale Liturgik, wobei sich die eine zur anderen verhält wie die Dogmatik zu der sie verwertenden Homiletik und Katechetik¹¹.

Auch in der Darstellung der Art und Weise, wie die Liturgie ihre Wirksamkeit entfaltet, läßt sich deutlich die subjektivistische und objektivistische Einstellung der Theoretiker erkennen. Freilich, nach beiden wirkt die Liturgie subjektiv und objektiv. Jedoch lieben die Aufklärer die objektive Wirksamkeit zu verschweigen oder doch geringschätzig zu behandeln. Um so mehr suchen sie nach psychologischen Mitteln, welche die Wirkung der Liturgie, Belehrung und Erbauung, ermöglichen oder mindestens erhöhen. Darum wird von den liturgischen Schriftstellern der Aufklärungszeit für die verbesserte Liturgie Einheit der Sprache¹², der Texte¹³, der Handlung¹⁴ und des Ortes¹⁵ gefordert, ferner Mannigfaltigkeit¹⁶, unmittelbare Erbauung¹⁷ und Belehrung¹⁸. In schneidendem Gegensatz zu diesen Anschauungen stehen unsere heutigen Theoretiker. Sie betonen nicht nur die Wirkung ex opere operato nach der Dogmatik, sondern durch die Charakterisierung der Kulthandlungen als Mysterienhandlungen vertiefen sie unsere Vorstellungen von der mystisch realen Wirksamkeit derselben. Worte wie Belehrung und Erbauung werden dabei gar nicht genannt.

Das in der Liturgie als Mittel der Wirksamkeit häufig verwendete Symbol spielt in den Schriften der beiden liturgischen Bewegungen auch eine Rolle. Der subjektivistische Mensch wird von vornherein dem Symbol mehr ablehnend

⁹ Vgl. *Werkmeister B. M.*, Beiträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland, Ulm 1789, 346 f.; *Theiner, A.*, Die katholische Kirche besonders in Schlesien usw., 2. Aufl., 296 u. 330; *Brenner, F.*, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente usw., Bamberg u. Würzburg 1818—1824, III, 323 f.

¹⁰ Vgl. die Liturgik in den Pastoraltheologien von *Giftschütz, Lauber, Pitroff* und *Reichenberger*.

¹¹ *Jahrbuch IV*, 153 ff.

¹² *Werkmeister*, a. a. O., 17.

¹³ *Winter*, Erstes deutsches kritisches Meßbuch, München 1810, 311.

¹⁴ *Lauber, J.*, Institutiones Theologiae pastoralis, Brünn 1780—1781, II, 381.

¹⁵ *Winter*, a. a. O., 322 f., 329.

¹⁶ Ebenda, 81.

¹⁷ *Z. B. Reichenberger, A.*, Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters, 2. Aufl., Wien 1822, IV, 9 f.; *Winter*, Meßbuch, 282.

¹⁸ *Winter, V. A.*, Liturgie, was sie sein soll unter Hinblick auf das, was sie im Christentum ist usw., München 1809, 203.

gegenüberstehen, weil das Symbol auf natürliche Weise einen allgemeinen Gedanken ausdrückt. Der subjektivistische Mensch wehrt sich aber gegen den Zwang objektiver, allgemein gültiger Gedanken, vielmehr konstruiert er die Welt nach seinem eigenen Inneren. Darum also wollen die subjektivistischen Aufklärer in einer allgemeinen Liturgie das Symbol auch ganz unterdrücken oder doch unzweideutig angewandt wissen. Darum ihr Kampf gegen die Rubriken des römischen Meßbuchs und Rituals, der in der aufgeklärten Literatur einen bedeutenden Umfang annimmt. Eine praktische Folgerung aus der Verständnislosigkeit für das Symbol zieht *Winter*, wenn er Kinder vom Besuch des Gottesdienstes ausschließen will, weil sie ihn nicht verstehen¹⁹. Vertreter der heutigen liturgischen Bewegung begründen die Forderung, die Kinder sollen möglichst früh an der Liturgie in geeigneter Weise teilnehmen, mit dem erziehlichen Wert der reichen liturgischen Symbolik. Auch dieser Vorschlag ist nur eine Folgerung aus der objektivistischen Grundeinstellung des modernen Liturgikers. Er sieht im Symbol eine Offenbarung geistiger Gehalte²⁰. Darum vertieft er sich mit Verständnis in die Symbolik der Liturgie und findet in ihr allgemeine religiöse Gedanken und Stimmungen und Zustände ausgesprochen.

Ihren Subjektivismus und Objektivismus lassen die beiden liturgischen Bewegungen auch erkennen, wenn es sich um Fragen der liturgischen Gemeinschaft handelt. Für jedermann steht fest, daß sich die liturgische Gemeinschaft in tätiger Gebetsgemeinschaft in weiterem Sinne äußert. In beiden Perioden sucht man darum nach den Mitteln, die Gemeinschaft inniger und lebendiger zu gestalten, und diese Mittel sind in beiden Perioden ungefähr die gleichen. Doch besteht in der Auffassung der Gemeinschaft überhaupt ein nicht geringer Unterschied. Nach den Aufklärern kommt die liturgische Gemeinschaft dadurch zustande, daß die Liturgie selbst alle Gläubigen zu gemeinsamem Tun und Beten anregt. So nur ist es zu verstehen, wenn an die liturgischen Formulare die Forderung gestellt wird, daß sie möglichst mannigfaltig seien, den mannigfaltigen subjektiven Ansprüchen der Teilnehmer entsprechend. Daß die Berücksichtigung aller nur möglichen Verhältnisse bei den Gläubigen eine geistige Versklavung der Gemeinschaft bedeutet, haben die Aufklärer übersehen. Aus der aufgeklärten Literatur ergibt sich auch, daß man die liturgische Gemeinschaft nur auf diejenigen beschränkte, welche faktisch an der Liturgie teilnahmen. Das eben Gesagte erklärt aber zur Genüge die Geringschätzung des liturgischen Betens der römischen Liturgie, weil sie eben nicht individuell genug ist — sie fördert den Mechanismus, sagten die Aufklärer. Es erklärt auch die Geringschätzung des Breviers und der Messe als des Gemeinschaftsgebetes der Kirche; denn die Anmutungen und Bitten in Brevier und Messe seien ja oft nicht diejenigen, welche dem priester-

¹⁹ *Winter*, Liturgie, was sie sein soll usw., München 1809, 110.

²⁰ *Guardini*, Vom Geist der Liturgie, 49.

lichen Beter gerade am Herzen liegen²¹. Die objektivistische Moderne sagt, daß nicht die Liturgie die Gemeinschaft schaffe. Die Lebensverbindung der Menschen mit Christus verbindet die Menschen in Christus²². Und diese Gemeinschaft ist, unter dem Gesichtspunkt der Gottesverehrung betrachtet, die liturgische Gemeinschaft. Darum gehört zu ihr, wer zu der Gemeinschaft des Glaubens gehört. Von der liturgischen Gemeinschaft ist niemand ausgeschlossen und kann sich niemand ausschließen, der in der kirchlichen Gemeinschaft ist. Sie ist etwas Objektives, Gegebenes, sie ist etwas anderes, als die versammelte Gemeinde. Darum kann ein einzelner im Namen der Kirche beten und für die Kirche beten, darum betet auch die Kirche offiziell für jedes Mitglied. Aus diesem Grunde wird an den liturgischen Gebeten gerade der gemäßigte, allgemein geltende und interessierende Charakter gelobt, welcher dem subjektiven Beten die Freiheit läßt²³. Bezüglich der liturgischen Gebete besteht also eine objektive Gebetsgemeinschaft. Darum empfiehlt man auch jetzt den Laien die Teilnahme am liturgischen Gebet, sowohl an den Tagzeiten, als auch besonders an der heiligen Messe; denn die Einheit der Gemeinschaft mit Christus wird am besten durch das Opfer ausgesprochen, wie *Michels*²⁴ sagt. So wird also ein liturgischer Gemeinschaftsakt zur Offenbarung der inneren gnadenvollen Gemeinschaft des einzelnen und der Gemeinde mit Christus. Aus diesem Grunde wird das Opfer von vielen Neueren als der Gottesdienst der Gemeinschaft bezeichnet²⁵.

Bisher wurde die Auswirkung des Subjektivismus und Objektivismus in der Stellung zur Liturgie überhaupt kurz skizziert. Mit einer gewissen Leidenschaft nehmen die Theoretiker beider Perioden zur geltenden römischen Liturgie Stellung. Der Subjektivismus der Aufklärung, der sich an eine geschichtliche Tradition nicht gebunden fühlte, kam zur Ablehnung der römischen Liturgie. Sie galt als nicht mehr zeitgemäß, als unbrauchbar für Belehrung²⁶ und Erbauung²⁷, ja sogar schädlich auf den Gebieten des Glaubens²⁸, der Sittlichkeit²⁹ und der kirchlichen Disziplin³⁰. Nur das sogenannte „Wesentliche“ in der Liturgie, das ist das von Christus Eingesetzte und in der ersten Kirche Geübte, sollte unangetastet bleiben³¹. In der jetzigen liturgischen Bewegung

²¹ *Winter*, V. A., *Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie*, München 1804, 137 f.; *Erstes deutsches kritisches Meßbuch*, München 1810, 99 f.

²² *Guardini*, *Vom Sinn der Kirche*, S. 78—81.

²³ *Stephan*, „Tuet dies“, Lauban 1925, 169.

²⁴ *Jahrbuch*, I, 113.

²⁵ *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IV, 194. Vgl. *Stephan*, „Tuet dies“, S. 153 in der Anmerkung.

²⁶ *Theiner*, *Die katholische Kirche*, 1. Aufl., 127.

²⁷ *Winter*, *Versuche*, 127.

²⁸ Vgl. *dens.*, *Meßbuch*, 165 und *Liturgie was sie sein soll*, 168.

²⁹ *Selmar*, A., *Die öffentlichen Gottesverehrungen der katholischen Christen waren anfangs anders beschaffen als jetzt usw.*, Landshut 1810, 391 u. 618.

³⁰ *Winter*, *Deutsches katholisches ausübendes Ritual*, Frankfurt 1813, 3.

³¹ *Wolfsgruber*, C., *Christoph Anton Kardinal Migazzi*, 2. Aufl., Ravensburg 1897, 297.

steht die Geltung der römischen Liturgie außerhalb jeder Diskussion. Jeder Teil hat seine Geschichte, welche ihn rechtfertigt, ganz abgesehen davon, daß die Kirche alle liturgischen Formen mit ihrer Autorität deckt. Und dadurch hat die römische Liturgie nicht nur Berechtigung, sondern auch verpflichtende Kraft, sie ist ein Vorhandenes, Geltendes und Verpflichtendes, wie *Guardini*³² sagt. Vor diesem Objektiven, von außen an den Menschen Herankommenden beugt sich der objektivistische Mensch leichter, er ist eher bereit, sich nach der Liturgie umzubilden, als die Liturgie nach sich zu ändern. In der heutigen liturgischen Bewegung ist, ganz im Gegensatz zur Aufklärungszeit, die gegebene Liturgie im ganzen Umfange ihres Bestandes Ansatzpunkt jeden liturgischen Lebens und Forschens. Doch ist damit nicht gesagt, daß die gegenwärtige Liturgie nicht verbesserungsfähig sei.

2. Nach welchen Zielen geht nun der Kurs der beiden liturgischen Bewegungen? Das Endziel beider Bewegungen ist dieses: liturgisches Gebet und liturgische Frömmigkeit sollen allein gelten. Private Andachten sollen möglichst keinen Platz im Frömmigkeitsleben mehr haben. Diese Forderung erhoben die Aufklärer mit großer Entschiedenheit³³. Sie scheint zwar zunächst der subjektivistischen Haltung der Aufklärer zu widersprechen, jedoch sah man damals in Privat- und Volksandacht Heidentum und Aberglauben blühen, und für diese gab auch der größte Freigeist keine Duldung. Andererseits war die vorgeschlagene Liturgie so subjektiv wie nur möglich gehalten³⁴. In der Jetztzeit beliebt man die Liturgie als den kirchlichen Weg zum Leben der Seele und nicht als einen Weg neben anderen zu bezeichnen³⁵. Eine ausdrückliche Stellungnahme gegen Volksandachten, gegen sakramentalen Segen, Rosenkranz, Kreuzweg, Krippenandacht, gegen Dritte Orden und Bruderschaften findet sich selten im modernen liturgischen Schrifttum, sie widerspräche ja auch den wiederholten Gutheißungen der obersten liturgischen Gesetzgebungsgewalt. In der Praxis jedoch wird nicht selten der exklusiven liturgischen Frömmigkeit das Wort gesprochen³⁶.

³² Auf dem Wege, Wiesbaden 1923, 97.

³³ Mainzer Monatsschrift 1786, 359; *Blau, F. A.*, Beiträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der katholischen Kirche, Frankfurt 1789, 182; *Theiner, a. a. O.*, 140 f.

³⁴ *Selmar, a. a. O.*, 650 f.; *Theiner, a. a. O.*, 253. Anonym, dem Theinerschen Buche beigegeben, 419.

³⁵ *Odo Casel*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, IV, 194.

³⁶ Ein Beispiel aus dem Katholischen Sonntagsblatt der Diözese Breslau, Jahrgang XXXI vom 27. Dezember 1925: „Weihnachten für uns gewöhnlich: romantischer Stall, zärtliche Mutter, holdseliges Kind, derbkomische Hirten mit Schalmeien und über all dem feines Gloriasingen und wiegende Flötenmelodien. Religiöser Ertrag: traumhafte Kinderseligkeit, vielleicht mit christlichem Einschlag.“ „So feiert vielfach die Privatfrömmigkeit“. Vgl. *Dr. Pius Parsch*, Das Jahr des Heiles 1926, Klosterneuburg 1925, 35 f.: „... (wie überhaupt der Weihnachtsliturgie) sei betont, daß die Liturgie dem franziskanischen Gedanken von dem Kindlein in der Krippe fernsteht.“

In der Wahl der konkreten Liturgie, welche nun allein gelten soll, gehen Aufklärung und Neuzeit auseinander. Die Aufklärung forderte eine neue Liturgie, welche dem Zeitgeist entsprechend ganz subjektivistisch sein sollte. Die Neuzeit hält mit Recht die römische für eine durchaus brauchbare Liturgie. Der Objektivismus begründet diese Ansicht nicht nur damit, daß die römische Liturgie nun einmal als Produkt einer Entwicklung vorliege und von der Kirche approbiert sei, sondern er behauptet, daß sie die beste Form und, als aus der römischen Klassik hervorgewachsen, allen Menschenklassen und Kulturepochen, welche noch den Zusammenhang mit der römischen Kultur haben, gleich angemessen sei.

Wie will man nun dieses Ziel erreichen, daß das liturgische Beten das Beten der Gläubigen wird? Der Aufklärer will seinem Volke eine Liturgie schaffen, welche für alle Lebenslagen passende Gebete enthält: die Liturgie ist so subjektivistisch, daß jeder Mensch auch seine subjektiven Stimmungen, Bitten, Schwierigkeiten berücksichtigt findet. Die modernen Liturgiker haben das Bestreben, die in der römischen Liturgie verborgenen Werte flüssig zu machen. Wenn in der Aufklärungszeit eine Liturgie dadurch ihre Verwendbarkeit erhalten sollte, daß sie sich der Geisteshaltung und Kulturentwicklung anglich, so will unsere Zeit die römische Liturgie unangetastet lassen, vielmehr sie wissenschaftlich erforschen und dann auswerten. Die Forschung will zeigen, daß die römische Liturgie durchaus nicht Form ohne Seele, sondern daß sie Quell eines reichen religiösen Lebens ist. Die Fähigkeit der Liturgie, das religiöse Leben zu fördern, steht außer Frage, zumal, wenn die günstigen Bedingungen der entsprechenden theologischen Vorbildung, reichen religiösen Innenlebens, Kenntnis der liturgischen Sprache und eine größere Muße gegeben sind³⁷. Die begeisterten Liturgiker unserer Tage sind über das Vorhandensein dieser Bedingungen bei dem Gros unserer Gläubigen wohl etwas im unklaren und sehen nicht recht, daß liturgische Frömmigkeit allmählich die Frömmigkeit bevorzugter Stände zu werden beginnt.

In der Wahl der Wege zur Schöpfung einer brauchbaren Liturgie bzw. zur Brauchbarmachung der römischen Liturgie treffen sich Aufklärungszeit und Neuzeit. Beide gehen auf die altkirchliche Liturgie zurück. Die Motive für dieses gleiche Verhalten sind jedoch nach der Eigenart der beiden Perioden verschieden. Die Aufklärer hielten die altkirchliche Liturgie für das ideale Gebet der Christen schlechthin, und zwar deshalb — hier tritt der Subjektivismus deutlich zutage — weil sie in ihr die eigene Theorie von der belehrenden und erbauenden Liturgie verwirklicht fanden; deshalb ist auch die altkirchliche Liturgie für die Aufklärer Vorbild einer brauchbareren. Sie dient zur Kritik an der geltenden Liturgie, zur Ausscheidung des Unchristlichen, unbrauchbar Gewordenen in dieser³⁸.

³⁷ *Guardini*, Vom Geist der Liturgie, 16; *Hammenstede*, A., Die Liturgie als Erlebnis (*Ecclesia orans* III), 15.

³⁸ Z. B. *Brenner*, Geschichtliche Darstellung.

Unsere Zeit sieht in der geltenden Liturgie eine Stufe in der organischen Fortentwicklung jener alten Liturgie, beide sind in gleicher Weise dogmatisch und moralisch einwandfrei und in ihrem besonderen Wesen als Kult richtig³⁹. Wegen dieses inneren Zusammenhanges dient die altkirchliche Liturgie nur zur Erläuterung, Erklärung, Vertiefung, Belebung, Brauchbarmachung der geltenden Liturgie. Die verschiedenen Standpunkte der beiden Zeitepochen sprechen sich in der Begründung mehrerer sonst gleicher Vorschläge aus, für welche die altkirchliche Liturgie Vorbild ist. In der Aufklärungszeit und in unseren Tagen tritt man für die Einheit der Sprache zwischen Liturgen und Volk ein. Dabei forderten die Aufklärer unter Schonung des in seiner Muttersprache denkenden und betenden Subjekts, die Landessprache solle jedesmal auch liturgische Sprache sein⁴⁰. Jetzt wird im Anschluß an eine Äußerung Benedikts XV. von manchen Liturgikern das Verlangen ausgesprochen, alle Gläubigen sollten um der Teilnahme an der Liturgie willen, deren Sprache nun einmal die lateinische sei, Latein lernen⁴¹. Wenn die Aufklärung den gemeinsamen landessprachlichen Volksgesang fordert⁴², so denkt sie wieder echt subjektivistisch zuerst an die Bedürfnisse der Gläubigen, während die Neuzeit bei der Forderung des gemeinsamen liturgischen, d. h. lateinischen Gesanges zuerst an das objektiv Vorhandene denkt: der Choralgesang ist der Gesang der Kirche. Die gleichen Grundhaltungen des Subjektivismus und Objektivismus liegen dem Vorschlag der Gemeinschaftsmesse zugrunde. Die Aufklärung konstruierte eine Messe, in der das Volk in seiner Sprache mitbeten und darum auch leichter in Gemeinschaft mit dem Priester sein konnte. Die heutige liturgische Bewegung verlangt indirekt von den Gläubigen sprachliche, dogmatische, liturgiehistorische Kenntnisse, wenn sie die Forderung aufstellt, daß man der römischen Messe in allen Einzelheiten mit Verständnis folgen solle.

3. Auch in der Methodologie der Liturgiewissenschaft stehen die beiden Perioden deutlich unter dem Einfluß der geistigen Strömungen des Subjektivismus und Objektivismus. Die Aufklärung lehnte die systematische Methode ab. Sie kannte und bekämpfte ja die Entgleisungen dieser Methode, welche seit dem Mittelalter ohne Zweifel nicht selten eingetreten waren. Außerdem waren die subjektivistischen Aufklärer von der Relativität der liturgischen Formen so überzeugt, daß sie zeitgeschichtlich Bedingtes für unmodern und zeitgemäßer Deutung nicht für fähig hielten. Die Aufklärer wandten wohl die historische Methode an. Da aber das ehrwürdige Altertum allein einer liturgischen

³⁹ Vgl. *Guardini*, Auf dem Wege, 98.

⁴⁰ *Werkmeister*, Beiträge, 17; *Theiner*, a. a. O., 203—238.

⁴¹ *Benedikt XV.*, A. A. S. 1922, 453; *Benediktinische Monatsschrift* 1924, 395; „Paulus“, Herausgeber *Theodosius Briemle O. F. M.*, Selbstverlag der Missionskonferenz, 2. Band, 2. Heft, 153.

⁴² *Brenner*, a. a. O., III, 323 f.; vgl. die aufgeklärten Ritualien von *Busch*, *Schwarzel*, *Selmar*, *Wessenberg* und *Winter*, welche jede Handlung mit Liedern für die ganze Gemeinde versehen.

Form nicht die Existenzberechtigung verlieh, hatte man kein großes Bedürfnis nach historischer Erforschung der Liturgie und darum machte die Forschung wenig Fortschritte. „Die Zeit der Aufklärung ließ das schöne literarische Erbe liegen⁴³.“ Für den Objektivismus der Neuzeit ist die vorhandene Liturgie Ausgangspunkt der Forschung. Viele Einzelheiten der gesamten Liturgie enthalten Probleme, welche nur die Geschichte befriedigend beantworten kann. Darum pflegt man jetzt mit Vorliebe historische Studien. Aber auch der systematischen Methode bringt man jetzt wieder Verständnis entgegen: denn gerade der objektivistische Mensch hat den Glauben, daß die Liturgie in jeder Gestalt ihrer Entwicklung religiös fördernd ist für die Zeit, in der sie gilt, daß sie auch als gegenwärtige Tatsache sinngerecht verständlich sein müsse, er hat auch die Überzeugung, daß man ihr als mystisch realem, objektivem Vorgang, welcher mit einer historischen Entwicklung der Formen nichts zu tun hat, unmittelbar nahekommen könne⁴⁴.

Aus der subjektivistischen bzw. objektivistischen Richtung, welche sich in der Bevorzugung bestimmter Interessengebiete und Forschungsmethoden offenbart, ergibt sich auch die Eigenart der jeweiligen liturgischen Literatur. Die Aufklärungszeit hat nur wenige historische Abhandlungen hervorgebracht. Die ganze Liturgik wurde noch im Zusammenhange mit der Pastoral behandelt und ist im wesentlichen Pastoraliturgik, liturgisches Recht und Rubrizistik. Das zeigt ein Blick in die Pastoraltheologien von *Giftschütz*, *Lauber*, *Pittrof* und *Reichenberger*. Die überwiegende Mehrzahl aller Veröffentlichungen enthalten die Auseinandersetzung zwischen dem subjektivistischen Aufklärer und der römischen Liturgie, es sind Kritiken an der alten und Vorschläge für eine bessere neue Liturgie. Man vergleiche die Veröffentlichungen von *Blau*, *Brenner*, *Hirscher*, *Pehem*, *Selmar*, *Werkmeister*, *Winter*, *Theiner* und *Wessenberg*. Zahlreich sind auch die literarischen Versuche auf dem Gebiete des Rituals und Gebetbuches. Neue Meßformulare sind sehr vereinzelt⁴⁵. Alle diese Versuche wurden von den Verfassern als Muster, Beispiele und Material für die neue Liturgie veröffentlicht. Die jetzige Zeit, mit ihrem Sinn für die vorliegende geltende Liturgie, für deren Sinn und Geschichte hat uns die Quellen der Liturgie aufgeschlossen durch kritische Ausgaben der liturgischen Quellenschriften. Erinnert sei nur an die Reihe der „Liturgiegeschichtlichen Quellen“. Zahlreiche Ausgaben der liturgischen Texte, im Grundtext oder in Übersetzung, sind für die Gläubigen berechnet. Starke Verbreitung hat das Meßbuch in den Bearbeitungen von *Fischer*, *Haag*, *Kunz* und *Schott* gefunden. Die Offizien der großen Feste

⁴³ *Mohlberg*, K., Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung, Münster 1919, 15.

⁴⁴ *Guardini*, Auf dem Wege, 98 ff.

⁴⁵ Am bekanntesten sind die zwei Formulare von *Hirscher* in „Missae genuinam notionem eruere ejusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit J. B. Hirscher“, Tübingen 1821 und die vier Formulare in *Winters* Meßbuch.

sind enthalten in der Sammlung: „Aus Brevier und Meßbuch“ von *Pius Parsch*. Die „liturgischen Volksbüchlein“ wollen den Gläubigen die gebräuchlichsten liturgischen Texte verschiedenster Art, die im gewöhnlichen Lauf des religiösen Lebens immer wiederkehren, in die Hand geben. Sehr zahlreich sind die historischen und systematischen Abhandlungen, so daß es unangebracht scheint, an dieser Stelle auch nur einige Andeutungen zu machen. Wie ergiebig die liturgische Forschung heutzutage ist, lehrt ein Blick in die ausführlichen Literatur-nachweise in den sechs bisher erschienenen Bänden des „Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft“.

Die subjektivistische, oberflächliche Aufklärungsliturgik konnte sich gegen den Willen der Kirche nicht durchsetzen, mochte sie auch recht haben mit der Behauptung, daß die römische nicht die einzig mögliche Liturgie ist. Die Aufklärungsliturgik ging fast spurlos vorüber; ihre letzten Reste, der etwas häufigere Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienste, werden von den Vertretern der jetzigen Bewegung bekämpft. Die Wirkungen der modernen liturgischen Bestrebungen lassen sich noch nicht übersehen. Die Loslösung des Subjekts vom Objekt seit der beginnenden Neuzeit wurde zwar in der Aufklärungszeit übertrieben, läßt sich aber nicht mehr rückgängig machen. Darum ist der objektivistische Geist der Liturgie der Menschheit nicht nur aus Mangel an Unterricht, sondern wegen der ganz anderen geistigen Einstellung doch zu fremd, als daß die Liturgie die ausschließliche Gebetsform der Gläubigen werden könnte. Da sich aber gerade jetzt in der Menschheit eine gewisse Hinwendung zum Objekt deutlich bemerkbar macht, dürfte die liturgische Bewegung unserer Tage eine größere Annäherung der nebenliturgischen Frömmigkeit an die liturgische anbahnen.

Pfarrseelsorge und Fürsorgeerziehung.

Von Oberpfarrer Rudolf Bartels in Euskirchen.

Tempora mutantur et nos mutamur in illis. Es gab eine Zeit, wo sich außerhalb der kirchlichen Caritas wenige Leute um die Fürsorgezöglinge kümmerten und bemühten, fast nur die zuständige Behörde, die beauftragten Erzieher in den Anstalten und die Fürsorger im Lande. Seit 1900 ist das Interesse an der Erziehung der verwahrlosten Jugend ständig gewachsen, seit 1919 in einem Maße, daß man heute von einer allgemeinen Interessiertheit unserer Bevölkerung an diesem Zweige der Wohlfahrtspflege sprechen kann. Man täuscht sich aber in den Kreisen der Arbeiterwohlfahrt, wenn man dieses größere Interesse hauptsächlich auf die Mitarbeit der Sozialisten und der Kommunisten zurückführt, die früher diesem Gebiete fernstanden. Und es ist ungerecht und undankbar, wenn man die modernen Fortschritte im Erziehungswesen nur dem neuen Staate und der Arbeiterschaft zuschreibt. Gerade die Kreise, die einer materialistischen Geschichtsauffassung huldigen, sollten nicht übersehen, daß es wesentlich geschichtliche, wirtschaftliche und soziale Gründe sind, die das Elend der Familien und der Jugend bedingen, die Zahl der Fürsorgezöglinge vermehren und damit von selbst größeres und allgemeineres Interesse wecken. Wer geschichtlich und nicht parteipolitisch orientiert und interessiert ist, wird nicht verkennen, daß alle Reformen der modernen Jugendwohlfahrt in organischer Entwicklung entstanden sind und nicht einfach als Früchte der Revolution gelten können. Daß beispielsweise heute die Heilpädagogik in unseren Erziehungsheimen eine große Rolle spielt, hat mit der republikanischen Umstellung unseres Staatswesens nichts zu tun, ist vielmehr schon viele Jahre vor dem Weltkrieg eingeleitet worden. Auch die Zurückdrängung der körperlichen Züchtigung als Strafmittel ist nicht ein Verdienst der jungen Demokratie, sondern wesentlich durch den veränderten Zeitgeist verursacht, wie ein Blick auf andere Kulturländer lehrt, die ihre Verfassung in den letzten Jahren nicht geändert haben. Ich will mit diesen Ausführungen nicht den Hochstand der heutigen Jugendwohlfahrtspflege verkleinern, möchte aber jenen Bestrebungen entgegentreten, die es so darstellen, als ob die echten Jugendfreunde und die pädagogisch richtig eingestellten Erzieher erst nach dem Weltkriege sich gefunden hätten. „Die Zeiten ändern sich und wir mit ihnen.“

Daß die christliche Caritas in allen Jahrhunderten, natürlich mutatis mutandis, um die verwahrloste Jugend bemüht gewesen ist, bleibt ihr Verdienst, das auch der modernste Jugendpfleger anerkennen muß. Daß die Seelsorger, namentlich in den größeren Orten, neuerdings noch mehr mit der Fürsorgeerziehung sich beschäftigen müssen, ist selbstverständliche Pflicht der Klugheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, weil die Jugendnot zum Himmel schreit. Eine zweckmäßige Vorarbeit und Mitarbeit der Pfarrseelsorge zu erleichtern, ist das Ziel meiner Ausführungen über Pfarrseelsorge und Fürsorgeerziehung.

I. Was muß die Pfarrseelsorge von der Fürsorgeerziehung wissen?

Fürsorgeerziehung ist nicht eine Strafmaßregel, sondern eine Erziehungsmaßnahme. Schon das preußische Zwangserziehungsgesetz, das am 1. Oktober 1878 in Kraft getreten, hatte diesen pädagogischen Charakter, erfaßte aber nur die Kinder vom 6. bis 12. Lebensjahre, die straffällig geworden. Das Fürsorgeerziehungsgesetz vom 1. Juli 1900 erweiterte den Personenkreis, indem es bestimmte, daß alle kriminellen Jugendlichen bis zum 18. Lebensjahre einschließlich und nicht nur die kriminellen, sondern auch die gefährdeten und verwahrlosten Kinder durch Beschluß des Vormundschaftsgerichtes der Fürsorgeerziehung überwiesen werden können. Durch die Novelle zu diesem Gesetz vom Jahre 1915 wurde der vorbeugende Charakter der Fürsorgeerziehung noch mehr betont. Das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz vom 1. April 1924 brachte endlich die wünschenswerte Einheitlichkeit für alle deutschen Staaten und erweiterte noch für aussichtsreiche Fälle die Möglichkeit der Überweisung über das 18. Jahr hinaus.

Die Zahl der Überweisungen hat von 1900 an bis heute ständig zugenommen, abgesehen von einigen Schwankungen, die durch äußere Gründe verursacht waren, nicht etwa durch innere Besserung der Jugendlichen. Am 1. April 1902 hatte die Rheinprovinz 975 Fürsorgezöglinge, 1. April 1924 10828 und am 1. April 1927 14542. Das männliche Geschlecht stellt durchschnittlich 54%, das weibliche 46%, das katholische Bekenntnis 69,33%, das evangelische 30,27%, andere Bekenntnisse 0,33%, die Bekenntnislosen 0,07%. Wenn auch 46% der Zöglinge zur Zeit in Anstaltserziehung sich befinden, so bleiben doch noch 7800 Zöglinge der regulären Seelsorge unterstellt, nämlich alle, die in Familienpflege oder in einer Stellung oder in der eigenen Familie untergebracht sind. Aus pädagogischen und finanziellen Gründen wird erstrebt, die sogenannte Familienerziehung gegenüber der Heimerziehung weiter auszubauen. Die Geschäftsstelle für katholische Familienerziehung befindet sich seit dem 1. August 1927 im Raphaelshaus zu Dormagen. Sie betreut mit Hilfe von 632 katholischen Fürsorgern und Fürsorgerinnen über 6000 Zöglinge. Für diese Tausende von Jugendlichen, zu denen noch Tausende endgültig entlassener Zöglinge hinzukommen, ist nicht mehr die Anstaltsseelsorge, sondern die Pfarrseelsorge zuständig. Auf dem Gebiete der Fürsorgeerziehung ist also die Mitarbeit des Pfarrklerus notwendig.

Wenn das Sprichwort von der Hilfsbereitschaft Gottes sagt: „Wo die Not am größten, da ist Gottes Hilfe am nächsten“, dann muß es vom Seeleneifer des Klerus heißen: „Wo die Jugend am meisten gefährdet ist, da arbeiten die Seelsorger am liebsten“. Und die Not unserer heutigen Jugend ist erschreckend groß. Die äußeren und die inneren Gründe, die zur Überweisung in Fürsorgeerziehung führen, enthüllen uns Kinderelend schon vor der Schulzeit, zerrüttete Ehen, Wohnungsnot, Armut, Arbeitslosigkeit, körperliche und geistige Ge-

brechen, erbliche Belastung und Milieuschäden, Alkoholismus, Tuberkulose und Geschlechtskrankheiten, soziale Mißstände und kriminelle Verwahrlosung, religiöse Gleichgültigkeit und Abständigkeit, Unsittlichkeit und Sittlichkeitsverbrechen, und alles das in solchen Maßen und Formen, daß man den Ruf erheben muß: „Videant consules!“ Die Caritasarbeit an der verwahrlosten Jugend darf nicht den Behörden, den Erziehungsheimen, den Fürsorgern und den Caritassekretariaten allein überlassen werden, sondern muß Herzens- und Gewissenssache des gesamten Volkes sein, sicherlich des gesamten Klerus.

II. Wie müssen Pfarrseelsorge und Fürsorgeerziehung zusammenwirken?

Das Zusammenwirken muß sein ein Vorarbeiten, Mitarbeiten und Nacharbeiten.

1. Die Vorarbeit.

Unter Vorarbeit verstehe ich hier nicht die pädagogischen Maßnahmen, die der Seelsorger zu treffen, die bürokratischen Schritte, die er zu unternehmen hat, um ein Pfarrkind in Fürsorgeerziehung zu bringen, sondern die seelsorgliche Arbeit, die er zu leisten hat, um die ihm anvertraute Jugend vor der Verwahrlosung und damit vor der Fürsorgeerziehung zu behüten. Nach den üblen Erfahrungen, die mancher Pfarrer gemacht hat, wenn er den Antrag auf Fürsorgeerziehung stellte oder den ihm zur Äußerung vorgelegten Antrag ausführlich begründete, ist wohl im allgemeinen dem Klerus abzuraten, von sich aus aktiv vorzugehen. Die Unterbringung in Fürsorgeerziehung ist doch etwas anderes als die Überweisung in ein Waisenhaus oder Krüppelheim. Bei diesen Überweisungen fühlen die Betroffenen oder wenigstens die Angehörigen den karitativen Charakter der Maßnahme, und es kann infolgedessen keine Erbitterung gegen die Geistlichkeit, gegen die Kirche eintreten. Die Unterbringung in Fürsorgeerziehung aber geschieht sehr oft gegen den Willen der Erziehungsberechtigten und unter ihrem formellen und nachdrücklichen Widerspruch und meistens gegen den Willen und zum Verdruß der Jugendlichen. Mag man sich heute auch alle Mühe geben, der Fürsorgeerziehung das Odiöse zu nehmen und sie als eine Wohltat für Familie und Kind hinzustellen, solche Bemühungen werden sich immer mit einem Teilerfolg begnügen müssen, weil der Unverstand vieler Eltern und namentlich weil der Freiheitsdrang der Jugendlichen zu groß ist. Ich kann es wohl verstehen, wenn manchmal der Geistliche sich freut, daß ein räudiges Schäflein aus seiner Herde ausgeschieden und für die anderen ein warnendes Beispiel aufgestellt ist, rate aber trotzdem dem Klerus, in der Regel anderen, vor allem dem Jugendamt die einleitenden Schritte zu überlassen, damit weder die Eltern noch die Jugendlichen in einen unliebsamen Gegensatz zum Seelsorger und zur Religion kommen. Dieser Gegensatz ist später nicht so leicht zu überbrücken, er hat eine starke Tendenz zur Beharrlichkeit, was wir Anstaltsgeist-

liche feststellen können. Die ganze Vorarbeit des Pfarrklerus auf diesem Gebiete ist also mehr ein *praevenire* und *providere*. Die Pfarrseelsorge muß der Fürsorgeerziehung vorbeugen, und zwar durch folgende Mittel:

a) Hausseelsorge: Durch regelmäßige und planmäßige Hausseelsorge lernt der Geistliche den Boden kennen, auf dem die Jugendnot entsteht, und die Quellen, aus denen sie fortwährend gespeist wird. Er bekommt und behält Fühlung mit den Eltern und den Kindern und kann sich gegebenenfalls als Erziehungsbeistand betätigen, um entstandene Schwierigkeiten zu beseitigen. Häufig empfiehlt es sich, einen Laien mit der Aufgabe eines Erziehungsbeistandes zu betrauen. Daß diese pädagogische Beratung und Unterstützung der natürlichen und gesetzlichen Erziehungsberechtigten mitunter schwierig und peinlich ist, soll nicht verkannt werden, sie ist aber notwendig und öfters aussichtsreich.

b) Gefährdetenfürsorge: Die richtig geübte Hausseelsorge führt von selbst zu einer intensiven Gefährdetenfürsorge. Falsch ist die pessimistische Anschauung, als ob die meisten Verwahrlosten nur durch Anstaltserziehung gehessert werden könnten. Die in der Heimat frühzeitig einsetzende Gefährdetenfürsorge kann mit ihren eigenen Mitteln viele retten. Das beweist die erfolgreiche Tätigkeit der Männer- und Frauenfürsorgevereine. Deren Arbeitsfeld ist vielerorts so umfangreich, daß ein Bureau errichtet und ein hauptamtlicher Leiter angestellt ist, was zur Folge haben kann, daß der eigentliche Pfarrklerus sich von dieser Arbeit zurückhält. Es liegt indessen im Interesse von Religion und Kirche und im besonderen Interesse der Pfarrseelsorge, die alle Schäflein betreuen muß und die gefährdeten und die verirrtten zuerst und zumeist, daß sich Pfarrer und Kapläne an der Arbeit der Fürsorgevereine beteiligen, ja daß die Pfarrgeistlichen schon vorgearbeitet haben, ehe der Fürsorgeverein eingreift. Die Pfarrkartothek ermöglicht eine genaue Aufstellung der Fürsorgefälle, wie sie der Vincenzverein und die Elisabethkonferenz für die Armenpflege und der Seelsorger für die Gefährdetenfürsorge benötigen. Ohne eine solche bureautechnische Grundlage arbeitet man in einer größeren Pfarre weder intensiv noch extensiv noch kontinuierlich genug. Die Kartothek ist gewiß nicht die Hauptsache, aber sie kann und wird Seelsorge und Fürsorge erleichtern und systematisch gestalten. In schwierigen Fällen und überall, wo es aus pädagogischen oder finanziellen Gründen wünschenswert ist, soll man den Fürsorgeverein angehen und dann mit ihm arbeiten, ohne den Fall ganz aus der Hand zu geben.

c) Individuelle Seelsorge: Sie ist überall nötig, auch wo die Seelsorge organisiert hat. Die Organisation darf nirgendwo zur Schematisierung führen. Gerade in den Vereinen läßt sich die Einzelseelsorge gut durchführen, weil man die Mitglieder häufiger sieht und besser kennt und gegenseitig mehr vertraut ist. Die individuelle Seelsorge kümmert sich auch um die Jugendlichen, die nicht von den Vereinen erfaßt werden — und deren Zahl ist erschreckend groß —, sie kümmert sich um jeden, auch wenn er die Volksschule oder Berufsschule lange versäumt oder die simultane Hilfsschule besucht oder in einer Klinik, einem

Krankenhaus untergebracht gewesen, oder wenn die Eltern in einer Baracke wohnen oder häufig die Wohnung wechseln. Auch den Kindern, die eine weltliche Schule besuchen, muß m. E. Gelegenheit geboten werden, und zwar so bequeme wie möglich, Religionsunterricht zu empfangen und sich auf die heilige Beichte und Kommunion vorzubereiten. Viele Väter, die ihre Kinder zur weltlichen Schule schicken, handeln unter dem Terror der Führer oder der Kameraden, und die Kinder sind meistens zu entschuldigen und immer zu bedauern. Machen wir ernst mit dem Heilandswort: „Sinite parvulos venire ad me“.

d) Werterziehung: Unsere ganze Erziehung in Elternhaus, Schule und Kirche, im Verein, auf der Kanzel und im Beichtstuhl muß Werterziehung sein. Jeder, ob normal oder abnorm, ob jung oder alt, ob ein Heiliger oder ein Verbrecher, jeder wählt beim Handeln das Wertvollste, allerdings nicht immer, was wirklich wertvoll ist. „Ubi thesaurus vester, ibi et cor vestrum erit.“ Darum müssen wir die Jugend lehren, die Güter in ihrem rechten Werte zu erkennen. Setzt bewußte Werterziehung frühzeitig ein, arbeiten alle Erziehungsfaktoren im Sinne der Werterziehung, so wird das Kind in der Erkenntnis und Unterscheidung der Werte so ruhig und sicher, daß es die gewöhnlichen Versuchungen leicht überwinden kann. Die Katecheten dürfen nicht mehr den Unterricht beginnen mit der Bemerkung: „Das letztmal sind wir bis Frage 188 gekommen, für heute habe ich Frage 189—191 aufgegeben.“ Sie sollen sich vor der Stunde nicht fragen: „Welches Wissen bringe ich heute den Schülern bei?“, sondern: „Welche Werte bringe ich ihnen nahe?“ Der liebe Gott, der göttliche Heiland, die Kirche, die heiligen Sakramente müssen den Kindern so lieb werden, daß sie aufmerksam zuhören und freudig lernen. Viele, und nicht nur Fürsorgezöglinge, denken nicht gern an den Katechismusunterricht zurück. Das lästige Lernen geben sie als Grund ihrer Mißstimmung an. Das lästige Lernen muß zum frohen Lernen werden. Das bringt nur die Werterziehung fertig, die sich möglichst der Arbeitsschulmethode bedient, so daß Ziel und Weg den Kindern Freude machen. Auch der alte Katechismus kannte die Werterziehung und hatte darum die Nutzenwendungen und die Fragen: „Wozu soll ... uns antreiben?“ Der neue Katechismus braucht diese Fragen nicht ausdrücklich zu stellen, weil er die Werterziehung als System übernommen hat und überall pädagogisch, nicht didaktisch eingestellt ist. In konzentrischen Kreisen, die alle wertbetont sind, sollen die Kinder alles wertschätzen lernen, was die katholische Religion lehrt und bringt und bietet. Auf Werterziehung muß die gesamte Pädagogik und Seelsorge sich grundsätzlich einstellen, damit die Jugendlichen die wahren Lebenswerte erkennen und hochschätzen und nicht so leicht von Scheinwerten sich verlocken lassen.

e) Hemmungen anerkennen: Die ungesunde und maßlose Vergnügungssucht weckt und fördert das sinnliche Triebleben der Jugendlichen, gefährliche Neigungen und Leidenschaften. Demgegenüber müssen Erzieher und Seelsorger auf Selbstbeherrschung drängen, sie müssen dem leicht beweglichen Kinde und

der stürmischen Jugend Hemmungen anerkennen. Diese Hemmungen sollen aber von der Jugend nicht als Schranke, sondern als Kraftäußerung empfunden werden. Die Mütter müssen darüber belehrt werden, welche Bedeutung es hat, wenn man dem Kleinkind die nötigen Hemmungen anerkennt, die sich später fast automatisch betätigen. Leider verweichlichen die meisten Mütter heutzutage ihre Kinder, statt ihren Stolz darein zu setzen, sie frühzeitig abzu härten. Die große Zahl der jugendlichen Psychopathen, die sich hemmungslos von Kameraden, von der Lust, von der Laune des Augenblicks leiten lassen, beweist die dringende Notwendigkeit dieser erzieherischen Maßnahme. In der Religionsstunde, im Beichtstuhl, im Vereinsleben, im Sport und bei allen festlichen Veranstaltungen muß die goldene Regel beachtet werden: „In der Beschränkung zeigt sich der Meister.“ Selbstverständlich darf die Anwendung dieses Erziehungsmittels den Erzieher nicht zu finsterner Strenge verleiten, sondern sie muß geführt, getragen und begleitet sein von einer Liebe, die leuchtet und wärmt, die froh und glücklich macht. Wer unter der verwahrlosten Jugend tätig ist, erkennt ganz deutlich, wie hier die Hemmungsvorrichtungen nicht funktionieren. Hemmungslose Jugend ist kraftlose Jugend, ist verwahrloste Jugend.

Mancher gefährdete Jugendliche läßt sich durch die rechte seelsorgliche Betreuung, die obige Punkte beachtet, vor der Fürsorgeerziehung bewahren. Und wo der eifrigen und klugen Seelsorgsarbeit dieser Erfolg nicht beschieden ist, da bleibt immer noch der schöne Gewinn, daß man die Arbeit der Anstaltserzieher und -seelsorger ermöglicht und gefördert hat.

2. Die Mitarbeit.

Der Pfarrklerus muß darüber unterrichtet sein, warum, wann und wo die Fürsorgezöglinge untergebracht sind, und die Pfarrkartothek dementsprechend einrichten. Wie vor dem Kriege die Rekrutenfürsorge Fühlung behielt mit den einberufenen Jungmannen, wie während des Krieges viele Pfarrer und Vereinspräsidenten ständig in geistigem Verkehr blieben mit den Kriegsteilnehmern und den Gefangenen und deren Familien liebevoll und sorgsam betreuten, so muß die Pfarrseelsorge sich auch in irgendeiner Form um die Anstaltszöglinge und deren Familien kümmern.

Zunächst ist es wünschenswert, daß der Heimatseelsorger sich vertraulich mit der Anstaltsleitung oder dem Anstaltsgeistlichen in Verbindung setzt, über die Familienverhältnisse berichtet und Auskunft gibt, ob der Zögling Mitglied eines katholischen Vereins gewesen und ob er später in die Heimat zurückkehren kann. Auch für jeden Wink über erzieherische Maßnahmen oder berufliche Ausbildung ist die Anstaltsleitung dankbar. Alle solche Mitteilungen müssen unbedingt als „vertraulich“ bezeichnet werden, wenigstens wenn sie Ungünstiges enthalten, damit sie nicht zu den Akten des Zöglings kommen. Da bei Beurlaubungen und Entlassungen der Heimatfürsorger gefragt wird, muß der Klerus die Fürsorger seines Bezirkes kennen und mit ihnen zusammen arbeiten.

Ist die Familie des Zöglings religiös, so wird die Mitarbeit des Geistlichen meistens freudig begrüßt und führt nicht selten zu einer innigeren Beziehung zwischen Klerus und Familie, zwischen dem Seelsorger und dem Jugendlichen. Wie wohlthuend wirkt es auf unsere Zöglinge, wenn man ihnen sagen kann, daß ihr Heimatpfarrer für sie eingetreten ist und ihnen zur Rückkehr ins Elternhaus verholfen hat. Manchmal sind die Bande zwischen Eltern und Kind gelockert oder gar gelöst, und die entgleisten Jugendlichen fühlen sich von den Ihrigen verlassen und verstoßen. Da kann der Geistliche die Mißstimmung im Elternhaus beseitigen helfen und sich dafür einsetzen, daß die Angehörigen schreiben oder den Zögling einmal besuchen. Viele Väter und Mütter leiden unter den Verirrungen der Kinder schwer, auch schon durch die räumliche Trennung von ihnen. Da kann der Seelsorger trösten und ermutigen, raten und helfen. Viele Fürsorgezöglinge sind Ganzwaisen oder Halbwaisen, hängen aber an ihrer Heimat, an den Großeltern, an den Verwandten. Wie schön, wenn der Heimatseelsorger diese Ärmsten nicht vergißt und ihnen mit seiner Liebe nachgeht! Andere Zöglinge müssen wegen ihres jugendlichen Alters oder wegen ihrer geistigen oder körperlichen Gebrechen länger in Anstaltspflege bleiben und werden dann leicht verbittert und bereiten ihren Erziehern Schwierigkeiten. Könnten nicht in solchen Fällen die Pfarrgeistlichen eine Verbindung mit dem Zögling aufrechterhalten durch Briefe, durch Zusendung der Kirchenzeitung? Es genügt ja schon, wenn irgendein Laienapostel, der sich überall finden läßt, im Auftrage des Pfarrers die schriftliche Arbeit übernimmt. Eine persönliche Note, und wäre es nur ein Gruß, ist rasch hinzugefügt.

Nicht so einfach und freundlich gestaltet sich die Mitarbeit der Pfarrseelsorge, wenn die Familie des Zöglings dem kirchlichen Leben entfremdet ist. In vielen derartigen Fällen besteht aber noch eine Beziehung zwischen den Geistlichen und dem Jugendlichen von der Schule, vom Kommunionunterricht her. Ein freundlich gehaltenes Schreiben an den Zögling, das ihn aufmuntert, zum gelegentlichen Besuche einladet, ihm Rat und Hilfe in Aussicht stellt, wenn er entlassen werden kann, stärkt die alte Beziehung. Nach einiger Zeit möge man die Familie besuchen, am besten in Verbindung mit anderen Hausbesuchen in der Nähe, und vorsichtig erforschen, wie sich die Angehörigen zur Unterbringung des Kindes in Fürsorgeerziehung stellen, ob sie einverstanden sind, ob sie selbst die Anregung gegeben, welche Pläne sie für die Zukunft des Zöglings haben. Man biete seine Dienste an, und oftmals wird man erfahren, daß die Verwandten die Hilfe des Geistlichen nicht verschmähen. Stellt sich bei dem Besuche heraus, daß die ungünstigen häuslichen Verhältnisse an der Verwahrlosung des Jugendlichen mitschuldig sind, so muß man liebevoll prüfen, ob nicht irgendwie eine Besserung erzielt werden kann, z. B. durch Wohnungswechsel, durch Beschaffung einer geräumigen Wohnung, durch Arbeitsvermittlung für den Vater und die älteren Geschwister des Zöglings. Der Fürsorger ist gern bereit, dem Pfarramt Auskunft zu geben und mitzuarbeiten, daß die Familienverhältnisse saniert

werden; und das ist von der größten Wichtigkeit für den dauernden Erfolg der Anstaltserziehung.

3. Die Nacharbeit.

Ist die Anstaltserziehung abgeschlossen, so werden die Zöglinge entweder widerruflich nach Hause entlassen oder in einer fremden Familie untergebracht: in Pflege oder in Dienst, als Lehrling oder Geselle. Alle bleiben bis zur endgültigen Aufhebung der Fürsorgeerziehung einem Fürsorger unterstellt.

Die ins Elternhaus zurückgekehrten Zöglinge haben den Vorteil, daß sie in der Heimat sind, wo ihnen alles bekannt ist. Sie haben aber den Nachteil, daß dieselben Personen und Verhältnisse, die ihnen früher gefährlich und verhängnisvoll waren, sie jetzt wieder umgeben. Darum bedürfen sie einer wachsamten Aufsicht. Von Amts wegen mit der Aufsicht betraut ist der Fürsorger, der mit dem Jugendamt sich zu benehmen hat. Auch zwischen Fürsorger und Pfarramt sollten rege Beziehungen bestehen. Vielfach ist es den Geistlichen sehr schwer, den Zögling anzutreffen, während der Fürsorger ihn zu sich bestellen kann. Und bei dieser Gelegenheit kann der Fürsorger als Laie vielleicht besser auf den Jugendlichen einwirken als der Priester. Im allgemeinen ist es anzuraten, den Zögling möglichst bald dem katholischen Vereinsleben zuzuführen, dem die meisten ferngestanden haben. Der Vereinspräses soll sich bemühen, in persönliche Verbindung mit dem schutzbedürftigen Menschenkinde zu kommen, wobei er niemals den Anschein erwecken darf, als wolle auch er den Jugendlichen beaufsichtigen. Vereinzelt wird es vorkommen, daß die Aufnahme des Zöglings in einen katholischen Verein nicht wünschenswert ist wegen des schlechten Vorlebens oder wegen des schwierigen Charakters. Dennoch muß die Pfarrseelsorge ihn betreuen wie überhaupt alle nicht kirchlich organisierten Jugendlichen. Zur rechten Betreuung ist in den größeren Pfarreien das Laienapostolat notwendig, dem auch Vertreter der Jugend und der Arbeiterschaft angehören müssen. Durch Hausbesuche, Einladungen, Kirchenblatt und ähnliche Schriften muß man die Jugendlichen, die von der Vereinsseelsorge nicht erfaßt sind, für das religiöse Leben interessieren. Das „Proletariat“ darf nicht als eine verlorene Masse angesehen werden. Die Nichtteilnahme am religiösen Leben kann im allgemeinen nicht als Grund für Rücknahme in Fürsorgeerziehung gelten. Hat der Zögling sich sonst schlecht geführt oder sind die häuslichen Verhältnisse ungünstig geworden, so soll der Fürsorger in Verbindung mit dem Jugendamt die notwendigen Maßnahmen treffen, und der Pfarrer soll sich aus seelsorglicher Klugheit zurückhalten.

Der größere Teil der Anstaltszöglinge kann nicht sogleich ins Elternhaus zurückkehren und muß anderweitig untergebracht werden: in Pflege, in Lehre oder in Dienst. Alle diese Jugendlichen kommen in fremde Verhältnisse, oft fern von dem Heimatsort, spüren die Fremde schon bei der Umgangssprache, in der Beköstigung und vor allem in dem großen Unterschied zwischen Stadt und Land.

Die meisten von ihnen entstammen ja der Großstadt und sehen sich nun auf das flache Land verpflanzt. Da ist es eine dankbare Aufgabe für den Geistlichen, sich der ortsfremden Elemente anzunehmen, damit sie heimisch und nicht verärgert werden. Man Sorge dafür, daß der Zögling im Jugendverein, in der Sportabteilung, im Kirchenchor Mitglied werde. Man lade ihn regelmäßig zur gemeinschaftlichen heiligen Kommunion mit den anderen Jugendlichen ein, ebenso natürlich zu den kirchlichen Festen, Wallfahrten und Vereinsveranstaltungen. Man dulde nicht, daß engherziger Kastengeist die Fremdlinge fernhält und ausschließt, daß pharisäerhaft über ihr Vorleben gerichtet wird. Man verdränge grundsätzlich alle Antipathien in den Kreisen der eingesessenen Bevölkerung und schaffe Sympathien für die armen Jugendlichen, die in der Fremde leben und arbeiten müssen. Sehr bedauerlich ist, daß in vielen Landgemeinden kein katholischer Jugendverein besteht, daß er in vielen anderen nicht genug leistet, sodaß die Zöglinge Sonntags nicht wissen, wo sie Erholung finden können, und in Vereine hineingeraten, die als Vergnügungen nur Tanzen, Karten und Kegeln kennen. Aber nicht nur auf die Zöglinge muß geachtet werden, sondern auch auf die Familien, die sich einen Zögling ins Haus nehmen. Sobald man merkt, daß die Pflegekinder nur des Pflegegeldes wegen genommen werden, möge man sich vertraulich an die Geschäftsstelle für katholische Familienerziehung in Dormagen wenden oder den zuständigen Fürsorger benachrichtigen, ebenso wenn aus anderen Gründen eine Familie nicht empfohlen werden kann. Die Pfarrgeistlichkeit muß aber stets darauf achten, daß durch ihre Auskünfte die seelsorglichen Belange nicht gefährdet werden. Man gebe nie den Pflegefamilien oder Dienstherrschaften offene oder verschlossene Zeugnisse mit. Der Fürsorger kann sich persönlich oder schriftlich beim Pfarramt die gewünschte Auskunft holen. Ist auch dieser Weg nicht ratsam, so wende man sich direkt und vertraulich an die Geschäftsstelle.

Der katholische Erziehungsverein für die Rheinprovinz, der die karitative Familienerziehung ausführt und überwacht, bittet immer wieder den Klerus in Stadt und Land, der Geschäftsstelle oder den Fürsorgern geeignete Familien zu melden. Das Angebot von landwirtschaftlichen Dienststellen ist ausreichend, es herrscht jedoch Mangel an Pflegestellen, namentlich für Knaben von 6—10 Jahren, und an Lehrstellen für Handwerker und Gärtner. Die Dekanatskonferenzen können sich gelegentlich mit dieser Sorge des Erziehungsvereins beschäftigen. Durch Werbepredigten und persönliche Rücksprache können die Pfarrgeistlichen mithelfen, daß wir gute Familien finden, die unsere gefährdete Jugend aufnehmen und im echten Karitasgeist betreuen.

Möge die Pfarrseelsorge überall mit der Fürsorgerziehung zusammenarbeiten, damit möglichst viele verwaiste und verlassene, verwahrloste und verirrte Jugendliche gerettet werden! *Tu fac officium, cetera cura Dei.*

Die geistlichen Übungen der Windesheimer.

Von Regens Dr. Gleumes in Emmerich.

Die Ignatiusforschung hat auf manche religiöse Schriften aufmerksam gemacht, die als Vorläufer des Exerzitienbüchleins anzusprechen sind, und vielfach die Behauptung aufgestellt, daß der Stifter des Jesuitenordens von diesen Werken beeinflußt worden sei. Es seien erwähnt die *Exercitia quaedam spiritualia*, die irrtümlich dem hl. Bonaventura zugeschrieben wurden, Taulers *Exercitia de Passione Salvatoris nostri Jesu Christi*, das *Exercitatorium vitae spiritualis* des Benediktinerabtes Garcia de Cisneros, der zur Zeit des hl. Ignatius dem Kloster auf dem Monserrat in Katalonien vorstand, das unser Heiliger auf seiner ersten Wallfahrt nach seinem Gesinnungswechsel besuchte; ferner die beiden Schriften von Thomas a Kempis *Libellus spiritualis exercitii* und *Brevis admonitio spiritualis exercitii*, das *Rosetum Exercitiorum spiritualium* des Regularkanonikers Johannes Mauburnus und schließlich des Fraterherrn Gerhard van Zuetphens Buch *De spiritualibus ascensionibus*. P. Arthur Codina S. J., der Herausgeber des klassischen Quellenwerkes *Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola*¹, ist der Ansicht, daß die größte Ähnlichkeit zwischen den oben genannten Werken und dem Exerzitienbüchlein in den Aufschriften liege, sonst aber kaum oder gar nicht vorhanden sei. „Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß viele von jenen Verfassern mehr ermahrend und belehrend vorgehen — im Exerzitienbüchlein findet sich nichts dergleichen — oder ihre Betrachtungen und Gebete im Wortlaut vorbringen, was der hl. Ignatius in seinen Exerzitien nur zweimal tut, und dann nur ganz kurz. Diejenigen aber, die auch eine Unterweisung gegeben haben, sind in der Art und Weise — sofern ich urteilen kann — vom hl. Ignatius so verschieden, daß es immer wahr bleibt, die Hauptähnlichkeit liege im Titel des Buches².“

Es ist eine auffallende Tatsache, daß man unter den Vorläufern des Exerzitienbüchleins bisher eine Schrift unberücksichtigt gelassen hat, die meines Erachtens starke, wenn nicht die stärkste Ähnlichkeit mit des hl. Ignatius asketischem Meisterwerk hat. Sie ist, wie die obenerwähnten Traktate des Gerhard van Zuetphen, Johannes Mauburnus und Thomas von Kempen, aus der großen Reformbewegung des Gerhard Groot hervorgegangen. Wie so viele andere asketische Werke des Groot'schen Reformkreises (Schriften von Gerhard Groot, Florentius Radewyns, Johannes Dirks von Schoonhoven) ist sie in Briefform abgefaßt. Johannes Busch, der bekannte Chronist von Windesheim und Reformator der norddeutschen Klöster in der Mitte des 15. Jahrhunderts, hat diesen Brief aus dem Holländischen ins Lateinische übertragen und ihn seinem *Chronicon*

¹ *Monumenta historica Societatis Jesu*, I: *Monumenta Ignatiana*, Series II: *Exercitia*. Madrid 1919.

² *Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius*, I. Bd., Innsbruck 1925, 21 u. 22.

Windeshemense einverleibt mit dem Titel „*Epistola de vita et passione domini nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis, secundum quae fratres et layci in Windesem se solent exercere, a teutonico in latinum per libri huius editorem translata*“³. Verfasser des Briefes ist Johannes Vos von Huesden, Prior des Klosters Windesheim. Als Adressaten brauchen wir keinen bestimmten Ordensmann anzunehmen, vielmehr scheint die Anrede „*dilecte frater*“ sich an die Windesheimer Konventualen im allgemeinen zu richten. Da auch die Laienbrüder diese Anweisungen benutzten, so waren sie in holländischer, also niederdeutscher Sprache abgefaßt. Die Windesheimer Augustinerchorherren und die Fraterherren sorgten nicht bloß durch Abschreiben für die Verbreitung deutscher Bücher, sondern verfaßten auch aszetische Werke in der Muttersprache. Es sei nur erinnert an Schoonhovens „*van de passie des heere*“ und Thomas Hemerkens „*van goeden woerden to horen ende die to spreken*“.

Johannes Vos, der Verfasser des Briefes *de vita et passione domini*, nimmt eine führende Stellung innerhalb der Windesheimer Kongregation ein, ja wir dürfen sagen, er ist die bedeutendste Persönlichkeit dieses Kreises. Gesteht doch sein Biograph Johannes Busch⁴: „Viele heiligmäßige, demütige, hochherzige Väter habe ich in unserem Orden und anderswo kennengelernt; doch bei keinem anderen habe ich solche Geistesgröße und Standhaftigkeit, ein solches Gottvertrauen, gepaart mit solch ehrfürchtiger Demut, gesehen.“

Geboren in dem niederländischen Dorfe Huesden, kam er auf die Schule nach Deventer und wurde hier mit dem Vikar Florentius Radewyns bekannt, der ihn dann seinem Freunde Gerhard Groot besonders wegen seiner guten Handschrift empfahl. Der große Reformator soll ihn mit den Worten begrüßt haben⁵: „Das ist der Mann, den ich gesucht habe, mit dem ich viel Gutes auf Erden wirken werde.“ Nach dem Tode Groots, dessen Privatsekretär er geworden war, schließt er sich wieder ganz dem Kreise des Florentius, den Fraterherren, an und wird von seinem Meister in das neugegründete Kloster Windesheim geschickt, wo er im Jahre 1388, zwei Jahre nach Errichtung des Klosters, Profeß ablegt. Als der erste Prior, Werner Keyenkamp, sein Amt niederlegt, wählt man den 28jährigen Vos einstimmig zu dessen Nachfolger. Unter seiner Leitung nimmt das Kloster einen gewaltigen Aufschwung. Neue Bauten werden errichtet, zahlreiche Chorherren und Laienbrüder aufgenommen. Mehrere Neugründungen gehen von Windesheim aus, und im Jahre 1395 entsteht durch Zusammenschluß dieser Klöster die bekannte Windesheimer Kongregation, die sich immer mehr auswächst durch Beitritt von alten und neugegründeten Ordensniederlassungen. Windesheim ist Vorort dieses Reformkreises, Prior Vos der Vorsitzende, der prior superior, der dem alljährlich stattfindenden Generalkapitel präsidiert. Bei einer solchen Gelegenheit hält er im Jahre 1424 eine bedeutungsvolle Rede

³ Chronicon Windesemense, bearbeitet von Dr. K. Grube. Halle 1886, 226—244.

⁴ Chron. Windes. I. I, c. 13.

⁵ Chron. Windes. I. I, c. 10.

über Zweck und Nutzen der Windesheimer Reform. Es war sein Schwanengesang.

Ebenso bedeutungsvoll wie sein Wirken nach außen waren seine Verdienste um die Stärkung der Disziplin und die Vertiefung des religiösen Lebens. Dazu dienten ihm die Exerzitien, die Busch definiert⁶ als „Übungen für Religiösen, die das Dorngestrüpp der Sinnlichkeit ausroden und die Blumen der Tugenden pflegen sollen“. Ihr Ziel sei das Verkosten göttlicher Wonnen. Vos habe diese Übungen schon im Hause des Florentius, angeleitet von diesem Meister des inneren Lebens, gemacht und sie im Kloster zu Windesheim fortgesetzt, auch dann, als er zur Prälatenwürde erhoben worden war. So befolgte er die Praxis des göttlichen Heilandes, von dem das *facere* und *docere* ausgesagt wird. Der Prior übt das selbst, was er seinen Untergebenen empfiehlt und predigt.

In einleitenden Bemerkungen weist der Verfasser der Epistola auf das Beispiel der Heiligen hin, die im Kreuze der Buße ausgeharrt haben. „Was sie durch ihre Kleidung nach außen hin kundgetan, das haben sie in Wahrheit äußerlich und innerlich durchgeführt, in echter Buße, in Abtötung der Natur, in wahren Tugenden, worin unser Herr und seine Heiligen sich vorher geübt und uns ein Beispiel hinterlassen haben.“ Diesen Gedanken hat sich die *Imitatio Christi* zu eigen gemacht, wo es (I. I, c. 19) heißt: „Der Ordensmann sei innerlich so, wie er äußerlich den Menschen zu sein scheint.“ Johannes Vos spricht dann von den Ordensleuten, die durch ihre *conversio* sich zwar von der Welt abgewendet haben, es aber versäumen, durch stetiges Arbeiten an ihrer Vervollkommnung auf dem Wege des Guten fortzuschreiten. Er rät seinem Mitbruder, geistliche Übungen über das Leben Christi anzustellen, um so zur Nachfolge Christi veranlaßt zu werden. Aus Übung und Erkenntnis erwächst die Liebe. Mag auch jemand die ganze Schrift und jedes erlassene oder niedergeschriebene Gesetz besitzen und kennen, so würde das keineswegs genügen, wenn er die Befolgung vernachlässigte. Der Prior gibt dann die Anweisung, nach welchem System die geistlichen Übungen angestellt werden können. Er bemerkt dazu, daß er niederschreibe, was heilige, in geistlichen Dingen wohlgeübte Männer ihm hinterlassen hätten. Für jeden Tag der Woche werden drei Betrachtungspunkte vorgelegt. Es bleibt dem einzelnen überlassen, bei einem Punkte, der ihm besonders zusagt, länger zu verweilen oder ihn ausschließlich zu erwägen.

Der erste Punkt ist jedesmal der Jugendgeschichte des Heilandes entnommen, angefangen von seiner Menschwerdung im Schoße der reinen Jungfrau (Montagsbetrachtung) bis zum Abschluß des verborgenen Lebens durch die Taufe am Jordan (Sonntagsbetrachtung), verbunden mit einem Überblick über die Zeit seines öffentlichen Lebens. Diese erste Betrachtung soll den Ordensmann in der Morgenfrühe beschäftigen, beim Aufstehen in der Nacht und am Morgen.

Der zweite Punkt, der als Betrachtungsstoff beim Anhören der heiligen Messe dienen soll, ist der Passion Christi entnommen: Montags die Betrachtung über

⁶ Chron. Windes., I. I, c. 11.

das letzte Abendmahl, Dienstags die Gefangennahme Jesu, und schließlich Sonntags Jesu Auferstehung und Himmelfahrt sowie die Geistessendung. Ein Gebet, das sich aus dem Inhalt der Erwägung ergibt, soll immer den Abschluß bilden.

Der dritte Punkt soll die Verehrung der Heiligen fördern, und zwar sind die einzelnen Wochentage der Reihe nach geweiht: den Engeln, Aposteln, Patriarchen und Propheten, Märtyrern, Bekennern, Jungfrauen und allen Heiligen. Auch hier steht es im Belieben des Betrachtenden, sich mit einem Heiligen, den er besonders verehrt, eingehend zu beschäftigen. Er wird am zweckmäßigsten die Zeit vor dem Essen (*ante prandium*, um Mittag) hierzu verwenden, indem er einen Hymnus oder eine Sequenz, Antiphon oder ein Responsorium zu Ehren der betreffenden Heiligen betend betrachtet.

Als Einleitung für den ganzen Zyklus der Wochenbetrachtungen soll am Montag eine Erwägung über Gottes Wohltaten angestellt werden, über die Erschaffung, Begnadigung und ewige Beseligung des Menschen, über seine Herrscherstellung inmitten der erschaffenen Dinge.

Prior Vos empfiehlt dann die Gewissenserforschung, ein Generalexamen über Gedanken, Worte, Werke und Unterlassung, Suchen nach den Wurzeln der Fehler, Prüfung über die Verrichtung der einzelnen Übungen.

Im Anfange seines Briefes hatte der Geistesmann erklärt, daß er die Übungen von anderen übernommen habe. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß er nicht selber auch an der Ausgestaltung dieser Exerzitien mitgearbeitet hat. Seine Hauptquellen werden sein Gerhard Groot, der ihn besonders auf den hl. Bernhard verwies, und Florentius Radewyns, der sehr stark von den Schriften Bonaventuras und den pseudobernhardinischen Werken beeinflusst worden ist. Zum Schlusse stellt Vos es dem Ordensmanne anheim, sich nach den Weisungen seines Freundes, des Fraterherrn Gerhard van Zuetphen, zu richten, der in seinem Traktat „*Beatus vir*“ (*De spiritualibus ascensionibus*) folgende sieben Wochenbetrachtungen bietet: das letzte Gericht, Gottes Wohltaten, Tod, Hölle, Leiden Christi, Sünden, Seligkeit im Himmel.

Das Exerzitienbüchlein des Ignatius ist eine Anleitung, wie man die religiösen Übungen machen soll, und zwar ein Direktorium für den Exerzitienmeister. In ähnlicher Weise ist die *Epistola* des Windesheimer Superiors ein Direktorium, jedoch für den Exerzitanten, für den Ordensmann. Die Windesheimer Exerzitien soll der Ordenspriester und Laienbruder Woche für Woche anstellen. Die Ignatianischen Exerzitien werden von dem Exerzitienmeister in größeren Zeitabständen dem Ordensklerus, aber auch Weltpriestern und Laien gegeben.

Die Mystik spricht von einem dreifachen Wege zu Gott, *via purgativa*, *illuminativa* und *unitiva*, Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, oder in der Sprache des alten Mönchtums die *conversio prima*, *secunda* und *tertia*, die grundsätzliche Abkehr von der Welt, die eigentliche Bekehrung, die fortschreitende Abkehr vom Bösen und das Wachstum im Guten, und endlich die Abkehr vom Körperlich-Sinnlichen und Erhebung zur mystischen Schau. Die

Exerzitien des spanischen Ordensstifters stellen die *viae purgationis et illuminationis* dar und bereiteten auf die *via unionis* vor. Die Übungen der Niederländer beziehen sich, da sie für Ordensleute bestimmt sind, die die prinzipielle Abkehr von der Welt vollzogen haben, in der Hauptsache auf die *via illuminationis*. Im Gegensatz zur altmonastischen Auffassung, die Gott in den Mittelpunkt stellt (theozentrische), bahnt sich in den geistlichen Übungen der Windesheimer, die sie selbst *devotia moderna* nannten, die „christliche Renaissance“ mit ihrer anthropozentrischen Anschauung einen Weg, die in dem natürlich-psychologischen Aufbau der Ignatianischen Übungen zur Entfaltung kommt und in der Dogmatik zum Molinismus als Gegensatz zum Thomismus führt.

Die geistlichen Übungen des Johannes Vos bildeten die Richtschnur des religiösen Lebens in den Klöstern der Windesheimer Kongregation. Auf Grund dieses Programms hat Thomas von Kempen, was man bisher übersehen hat, den größten Teil seiner asketischen und homiletischen Traktate verfaßt. In seinen *Orationes et meditationes de vita Christi* beginnt er mit einer Danksagung für die Wohltaten Gottes, behandelt dann die Kindheit Jesu, sein Leiden, seine Auferstehung und Himmelfahrt sowie die Sendung des Heiligen Geistes in ausführlichen Betrachtungen, dagegen die dreijährige Lehrtätigkeit nur kurz, genau so, wie die Anweisungen des Priors von Windesheim es vorschreiben. Unter dem gleichen Gesichtspunkt sind die *Sermones de vita et passione Domini* abgefaßt. In ähnlicher Weise hat Ignatius seine Betrachtungen aus den Evangelien ausgewählt, Kindheit, Leiden und Verherrlichung Jesu ausführlicher, wie es durch die *Symbola* und die Geheimnisse des Rosenkranzes nahegelegt wird. Unter den poetischen Werken des Kempener Mystikers finden sich vorzugsweise Hymnen über Christi Geburt, Leiden und Auferstehung, über Maria, die Engel und Heiligen, oft ausgehend von einer Antiphon oder einem anderen liturgischen Gebetsteil, wie es Vos für die dritte Tagesbetrachtung zu Ehren der Heiligen empfiehlt. Auch die *Imitatio Christi* weist manche Berührungspunkte mit der *Epistola de vita et passione Christi* auf. So ist z. B. das 19. Kapitel des 1. Buches überschrieben „Von den Übungen eines frommen Ordensmannes“. Am Schlusse seines Briefes fordert Johannes von Huesden den Adressaten auf, die göttliche Gnade bereitwillig aufzunehmen und mit dem Psalmisten zu sprechen: „*Audiam quid loquatur in me Dominus meus*“ (Ps 84, 9). Mit den gleichen Worten leitet der Verfasser der *Imitatio* sein drittes Buch ein. Die Mahnung zur Demut nach einem Worte des hl. Augustinus lautet in der Nachfolge Christi: „*Ama nesciri et pro nihilo putari*“; bei Vos: „*Ama nesciri et ab aliis contemni exopta*“.⁷ „Was gibt es Süßeres, Beruhigenderes, Gott Angenehmeres, was für eine einfältige Taube Heilsameres, als im Felsgeklüft, d. h. in den Wunden unseres Herrn Jesu Christi, täglich nicht bloß andächtig zu verweilen, zu ruhen und selig zu sein, sondern auch in der gleichen Liebe, mit der er selbst verwundet ward und starb,

⁷ Im. I, 2; Chron. Windes., I. I, p. 240.

alle Tage lebend zu sterben?“ so fragt der Prior von Windesheim⁸. Und der Subprior v. Zwolle stimmt ihm bei, wenn er mahnt: „Ruhe im Leiden Christi, wohne gern in seinen hochheiligen Wunden. Denn wenn du zu den Wunden und köstlichen Malen Jesu in Andacht deine Zuflucht nimmst, so wirst du in der Trübsal große Stärke empfinden⁹.“

So spricht auch aus der *Imitatio Christi* der Geist des frommen Priors Johannes Vos von Huesden zu uns, des großen Schülers des großen Reformators Gerhard Groot, der, wie die berühmten Ordensstifter Bruno und Norbert, Sohn der niederrheinischen Lande war.

⁸ Chron. Windes., I. I, p. 242.

⁹ Im. II, 1.



Kirchenrechtliche Neuerscheinungen.

1. *Fritz Eckardt*, Das Besprechungswesen (Schriften zur Buchwerbung, Heft 7), Verlag des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler, Leipzig 1927, VIII u. 128 S., 8°, Brosch. 4,90 M.
2. *Codicis iuris canonici glossarium. Verba difficiliora et formulas iuris, quae in Codice iuris canonici continentur, in linguam germanicam vertit explanavit et notis instruxit Nicolaus Hilling*, Jurisconsultus et in Academia Friburgensi Antecessor (Auxilia ad Codicem i. c. exquirendum collecta et instructa, vol. III), Friburgi Brisigavorum (apud Jos. Waibel) 1925, 50 S., 8°, Geh. 1,50 M.
3. *C. Schaeffer* und *H. Brode*, Kirchenrecht (Grundriß des privaten und öffentlichen Rechts, herausgegeben von Oberlandesgerichtsrat C. Schaeffer, 20. Bd.), 1.—5. Auflage, Leipzig (C. L. Hirschfeld) 1927, 176 S., 8°, Kart. 4 M., Halbl. 5 M.
4. *Emil Sehling*, Kirchenrecht II: Das evangelische Kirchenrecht. Die Stellung des Staates zur Kirche und das Verhältnis der Religionsgesellschaften zueinander. 2. Auflage (Sammlung Göschen 954), Berlin und Leipzig (Walter Gruyter & Co.), 1927, 87 S., 16°, Geb. 1,50 M.
5. *Anton Perathoner*, Das kirchliche Gesetzbuch (Codex iuris canonici). Sinngemäß wiedergegeben und mit Anmerkungen versehen. 4., verbesserte und stark vermehrte Auflage. Bressanone (d. h. Brixi), A. Weger) 1926. VIII u. 763 S., 8°, Geb. 12 M.
6. *Eduard Eichmann*, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici für Studierende (Wissenschaftliche Handbibliothek I. Reihe: Theolog. Lehrbücher XXXIV). 2. Auflage. Paderborn (F. Schöningh) 1926, XXII u. 763 S., 8°, Geb. 17 M.
7. *Albert M. Koeniger*, Katholisches Kirchenrecht mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts (Herders Theologische Grundrisse), Freiburg (Herder & Co.) 1926, XVII u. 514 S., 8°; ungeb. 11 M., geb. 13 M.
8. *A. De Meester*, *Juris canonici et iuris canonico-civilis Compendium. Nova editio ad normam Codicis iuris canonici. Brugis (Societas S. Augustini)*, 8° Tom. I 1923, IX u. 328 S.; Tom. II 1923, XIII u. 533 S.; Tom. III 1, 1926, VIII u. 424 S.
9. *Johann B. Sägmüller*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. 4., auf Grund des Codex iuris canonici vollständig umgearbeitete Auflage. Freiburg (Herder & Co.) I 1 (Einleitung; Kirche und Kirchenpolitik), 1925, 150 S., 8°, geh. 6 M.; I 2 (Die Quellen des Kirchenrechts), 1926, 278 S., 8°, geh. 5 M.
10. *Nikolaus Hilling*, Die allgemeinen Normen des Codex iuris canonici, Freiburg (Waibel) 1926, VIII u. 163 S., 8°, geh. 4,80 M.
11. *Diözesansynode des Bistums Münster* 1924, Kommissionsverlag der Regensbergischen Buchhandlung, Münster i. W., VII u. 254 S., 8°, geb. in Hlbldr. 9 M.
12. *Die Osnabrücker Diözesansynode im Jahre 1920: III. Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen mit besonderer Berücksichtigung des Partikularrechts*, Osnabrück (F. Schöningh) 1925, X u. 566 S., 8°, geb. in Hlbldr. 15 M.
13. *Theodor Grentrup*, *Jus Missionarium in formam compendii redactum*, Tom. I., Steyl (Druckerei des Missionshauses St. Michael) 1925, XIV u. 544 S., geb. in Hlbldr. 20 M.
14. *Anton Rösch*, Die Ehe im kirchlichen und bürgerlichen Recht. Ein Leitfadens für katholische Laienhilfe. 2. Auflage. Freiburg (Caritasverlag) 1926, VIII u. 109 S., 12°, geb. 3 M.
15. *Nikolaus Hilling*, Das Eherecht des Codex iuris canonici, Freiburg (Waibel) 1927, 176 S., 8°, ungeb. 5 M.
16. *Franz Triebs*, Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Recht; für Theologen und Juristen. I. Teil: Breslau

(Kommissionsverlag Müller & Seiffert) 1925, 208 S., 8°, in Ganzl. 7 M. II. Teil: Breslau (Ostdeutsche Verlagsanstalt) 1927, 207—435 S., 8°, in Ganzl. 8 M.

17. *August Knecht*, Die Ehescheidung in Religion und Recht. Ein Vortrag (Politik und Kultur, Schriftenreihe der Augsburger Postzeitung, Heft 2). Augsburg (Haas & Grabherr) 1926, 40 S., 8°, in steifem Umschlag 1 M.

18. *Johann Haring*, Das Lehramt der katholischen Theologie. Festschrift der Grazer Universität für 1926. Graz (U. Moser) 1926, 163 S., 8°, ungeb. 6 M.

19. *George Vromant*, De bonis ecclesiae temporalibus ad usum praesertim missionariorum et religiosorum (Museum Lessianum, section théologique 19), Louvain (Editions du Museum Lessianum, Rue de Rêcollets 11) 1927, XIV u. 396 S., 8°, ungeb. 35 Fr.

20. *Albert M. Koeniger*, Zum Kapitel Kirche und Staat. Zwei Vorträge (Politik und Kultur, Schriftenreihe der Augsburger Postzeitung, Heft 5). Augsburg (Haas & Grabherr) 1927, 60 S., 8°, in steifem Umschlag 1,50 M.

21. *Nikolaus Hilling*, Die drei letzten Konkordate des Heiligen Stuhles mit Lettland, Bayern und Polen (Quellensammlung für das geltende Kirchenrecht, herausgegeben von Nik. Hilling, Heft 16). Freiburg (Waibel) 1927, 46 S., 8°, ungeb. 1,50 M.

22. *Franz Xaver Kiefl*, Kritische Randglossen zum Bayrischen Konkordat unter dem Gesichtspunkte der modernen Kulturideale und der Trennung von Kirche und Staat. Regensburg (Manz) 1926, 148 S., 8°, ungeb. 3,50 M.

* * *

1. Es dürfte nicht unangezeigt sein, Besprechungen einmal mit der Besprechung eines Buches über das „Besprechungswesen“ zu beginnen. *Fr. Eckardt* hat diesem Gegenstand eine ausführliche Darstellung in Form einer sehr gut ausgestatteten Schrift gewidmet. Sie soll zunächst praktischen Zwecken dienen und gliedert sich daher sinngemäß in die zwei Teile: I. Die Aufgaben des Verfassers und des Verlegers, II. Die Aufgaben der Schriftleitungen und Referenten; im ersten wird von den gesetzlichen und vertraglichen Bestimmungen, von der Abgrenzung des Interessentenkreises, von Versendung und Behandlung der Besprechungen, im zweiten von der Einforderung der Besprechungsstücke, von deren Behandlung und endlich von der Besprechung als solcher gesprochen. Dieser, das Geschäftliche betreffende Rahmen ist ausgefüllt mit allem Einschlägigen, so daß nicht nur das Technische — was hier weniger in Betracht kommt — sondern auch das Grundsätzliche erörtert wird, und zwar, um dies gleich von vornweg zu betonen, nach Form und Inhalt in sehr ansprechender und sachlicher Weise. So schreibt der Verfasser durchaus vernünftig über Verlagsvertrag (S. 4 ff.) und Waschzettel (S. 12 ff.), über Ankündigung eines Buches vor, beim und nach dem Erscheinen (S. 19 f.), über Feststellung und Auswahl der Besprecher (S. 23 ff.), über Umgehung der Redaktionen bei Einforderung von Besprechungsstücken (S. 39 und 105), über die Notwendigkeit der Versendung gebundener oder wenigstens aufgeschnittener Besprechungsstücke. Dort, wo der vielberufene § 11 des Preßgesetzes berührt wird (S. 78 f.), hätte auch beigefügt werden können, daß dieser Paragraph für wissenschaftliche Erwiderungen absolut unzulänglich ist. Denn er läßt nur Entgegnungen auf „Tatsachen“ und mit „tatsächlichen Angaben“ zu; dadurch aber steht man einer ungerechten und feindseligen Kritik gegenüber oft machtlos da. Und ebenso ist es mit der Forderung dieses Paragraphen, den Raum der zu berichtenden Mitteilung nicht zu überschreiten (sofern man nicht die Druckkosten bezahlen will); denn eine Kritik kann durch eine einzige lieblose Wendung oder mehr noch durch Verschweigung einen größeren Schaden zufügen als durch viele Worte. Nur wenn in derlei Fällen die Redaktion anständig genug ist, den Wortlaut des Gesetzes nicht zu pressen, kann der Autor dem Kritiker gegenüber in etwa zu seinem Rechte kommen. Hinsichtlich des Inhalts einer Besprechung formuliert der Verfasser seine Forderungen auf Grund von Bemerkungen des Wiener Historikers Wilhelm Bauer

dahin: sie müßte enthalten 1. eine zuverlässige Inhaltsangabe und 2. die Beurteilung des Wertes des Buches. Zu dem ersten Punkte wäre noch zu sagen, daß es auch der Angabe des Zweckes, sodann der der Ergebnisse und vielleicht auch der der Tendenz bedürfte. Daß auf den zweiten Punkt das Schwergewicht fällt, ist klar; aber hier liegt zugleich der wundeste Punkt alles Besprechungswesens. Kann man die Erfüllung der ersten Forderung von jedem Besprecher fordern, so nicht in gleichem Maße die der zweiten. Vertrautsein mit dem Thema des Buches — wenigstens im allgemeinen — ist die eine Vorbedingung für den Rezensenten, die zweite die, sich objektiv einem anderen Autor und einer Sache gegenüberstellen zu können. Letzteres, eine Forderung namentlich für den Historiker im weitesten Sinne dieses Wortes, ist die Kardinaltugend des Kritikers. Und wie wenig wird sie geübt! Man weiß, wie subjektiv oft Rezensenten eingestellt sind, und man darf behaupten, daß es Menschen gibt, denen nicht bloß der gute Wille, sondern auch die Fähigkeit objektiver Betrachtungsweise oder gar beides mangelt. Temperamentvoll, aber im Grunde nicht unrichtig hat J. Freisen (Würzburg) in der Z³ Sav. RG. 1925, 594 f. sich geäußert: „Rezensionen werden vielfach von unwissenden Leuten geschrieben und entbehren meist der wissenschaftlichen Objektivität.“ Allein nicht bloß die Rezensenten, auch die Redaktionen sind häufig daran schuld, daß das Besprechungswesen zum Besprechungsunwesen wird. Namentlich gilt das von Tages- und Wochenblättern und ihren so oder anders genannten literarischen Beiblättern, wie man an jüngsten Beispielen auch, z. B. der „Kölnischen Volkszeitung“ oder der Münchener „Allgemeinen Rundschau“ (s. hier unten bei Nr. 7) nachweisen kann. Nicht selten wird irgendein Freund vorgeschoben, der natürlich in den höchsten Superlativen die literarische Neuerscheinung preist, ohne auch nur im geringsten mit dem Inhalt des Buches kritisch sich zu befassen¹. Und die Verleger sind dann selbstverständlich beflissen, mit solchen Elogen obskurer oder nicht genannter Gewährsmänner marktschreierisch ihre Prospekte zu füllen. Der biedere Böttier läßt sich dann durch derlei Geschmier betören, und doch ist alles nichts als ganz gewöhnliche Reklame, mit der auch in derselben Weise „reiner Bienenhonig“ oder „wohlriechende Rauchfaßkohlen“ angeboten werden (ein typisches Beispiel siehe hier unten bei der Besprechung von 5, *Perathoner*). Eckardt, der Verfasser des angezeigten Buches, spricht ferner nicht mit Unrecht von Machenschaften und vom Cliquenwesen in Hinsicht auf Besprechungen (S. 104 f.) und erörtert noch die Frage, ob eine Besprechung vom Verfasser gezeichnet werden soll oder nicht (S. 118 ff.); für die wissenschaftliche Kritik kann dies doch nur bejaht werden. Noch gar mancherlei ließe sich zu dem Gegenstande sagen, und es wäre jedenfalls eine feine Sache, das Besprechungswesen für die neueste Zeit und für eine bestimmte Sparte zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen, wie dies bereits in gewissem Ausmaße für das Plagiat geschehen ist; neben ausgedehnter Sachkenntnis wäre allerdings dafür große Personalkennntnis vonnöten. Aber wer will dann der Katze die Schelle anhängen?

2. Ein kanonistisches Lexikon in deutscher Sprache — das französische von Villien und Magnin steht erst beim 2. Heft — wäre etwas sehr Begrüßenswertes. Einen kleinen Anfang hat Professor *Hilling* in Freiburg gemacht, indem er ein „Wörterbuch“ zum Kodex für Studierende des Kirchenrechts herausgab. Sie werden ihm dafür um so dankbarer sein, als heute immer mehr der Betrieb des Lateins an den verschiedensterlei Gymnasien zurücktritt und selbst solche zu den theologischen Studien zugelassen werden, die im Latein nur eine Ersatzprüfung

¹ So schreibt *Herm. Binder*: Was mir an manchen Kritiken nicht gefällt (Lit.-Beil. z. Augsb. Postz. 1927 Nr. 46): „Sie sprechen über das ihnen gerade vorliegende Buch darauf los, möglichst in hohen Tönen und Lobesphrasen, selten mit eingesprengten Wendungen eigentlicher Kritik oder kritischen Vorbehalten, noch seltener in direkter Ablehnung oder Verwerfung. Sie bringen dann die bekannten Kritikerwendungen, die nichts anderes sind als Sprüche.“

gemacht haben. Indes auch jene, die volle humanistische Bildung genossen haben, brauchen sich nicht zu schämen, das Hilfsmittel eines Spezialwörterbuchs für den Kodex zu Rate zu ziehen. War man anfangs, als dieses erschienen war, voll des Lobes über die Einfachheit und Leichtverständlichkeit seines Lateins, so merkte man bei näherem Studium bald, daß das neue kirchliche Gesetzbuch voll von technischen Worten und Wendungen, namentlich aus dem römischen Rechte, ist, und daß es bei aller Klarheit der Latinität keine so einfache Sache bedeute, die Kanones richtig und sinngemäß zu übersetzen. *Hillings Glossarium* ist nun hierfür ein treffliches Hilfsmittel. Es enthält nicht weniger denn etwa 500 schwierigere Worte und Rechtsgrundsätze, die ziemlich alle erklärt und wofür auch entsprechende Kanones zitiert werden. Freilich mancherlei, was man wohl als angeführt erwarten dürfte, vermißt man: so *acatholici* in seiner Doppelbedeutung, bei *actio* die *a. de in rem verso* c. 536 § 4; 1527 § 2; *adultus*; *anuerum*; *binatio*; *brachium saeculare* (c. 2198); *commenda perpetua* c. 1439; *congregatio* in seiner vierfachen Bedeutung; *congrua* z. B. c. 1473; *delegatus*; *herus* c. 1355; *fructus intercalares* c. 1481; *institutio collativa* und *authorizabilis*; *iusta causa*; *territorium*; *testes maiores* z. B. c. 1789; bei *vicarius*: *vicarius delegatus* (nachträglich); *vicarius* des Domkapitels *sede impedita* c. 429; Kardinalvikar, Domvikar, Chorvikar u. a. Auch ist es fraglich, ob die Wörter immer mit der richtigen Bedeutung wiedergegeben sind: so scheint die Übersetzung von *commenda* lediglich mit „Verwaltung einer Pfründe“ doch nicht hinreichend; die teilweise allerdings auch promiscue gebrauchten Ausdrücke *abrogare* und *derogare* bzw. *obrogare* haben doch eigentlich die Bedeutung von direkt durch Widerruf ganz oder teilweise aufheben und indirekt durch Erlaß eines entgegenstehenden Gesetzes ganz bzw. teilweise aufheben. Unter *filii* hätten auch noch *incestuosi* und *expositi* genannt werden können. Der Ausdruck *ministri* in c. 108 wird im alten Sinn für *diaconi* gebraucht, nicht, wie Verfasser sagt, „für alle Geistlichen vom Priester abwärts“; denn sie sollen ja zur *hierarchia ordinis iuris divini* gemäß dem Wortlaut des Kanons gehören. Für *persona moralis* ist der Ausdruck *ens iuridicum* nur eine Umschreibung (Rechtsgebilde), nicht, wie es nach Hilling scheinen könnte, eine andere technische Bezeichnung. Unter *praesumptio* möchte man die Ausdrücke *pr. iuris* und *pr. iuris et de iure* erklärt wissen; durch die lateinischen Ausdrücke allein wird der Benützer auch nicht klüger. Bei *reconciliatio* sollte auch der Bedeutung Aussöhnung des Sünders gedacht sein, auch wenn der Kodex den Ausdruck in dieser Bedeutung selbst nicht hat. Doch, wie gesagt, *Hillings Glossarium* ist ein kleiner Anfang, der für Anfänger seine Dienste tut; das wissenschaftliche Glossar zum Kodex wird uns ja der Jurist *Rudolf Köstler* bringen, von dem wir das Beste erwarten dürfen.

3. Das „Kirchenrecht“ von *Schaeffer* und *Brode* ist nur ein Repetitorium für Juristen, ähnlich wie das von Oberlandesgerichtsrat *O. G. Schwartz* in Breslau, dessen „Kirchenrecht“ nunmehr 1927 in 14.—17. Auflage vorliegt. Diese Repetitorien gehen — man sieht es aus der Auflagezahl — ab wie die warmen Semmeln, und es läßt sich insbesondere dem von Schaeffer die Nützlichkeit gewiß nicht absprechen, sofern die Herren Juristen Kirchenrecht auch wirklich hören und dann ein solches Buch nur zur Wiederholung benützen. Aber ich darf wohl hier Einspruch dagegen erheben, daß meine „Grundzüge des Kirchenrechts“ (Bonn, Röhrscheid 1924) in ganz unverantwortlicher Weise in dem *Schäfferschen* Repetitorium geplündert sind, so zwar, daß Einteilungen, die sich sonst in keinem anderen Kirchenrecht finden, und auf die ich mir ihrer didaktischen Brauchbarkeit wegen auch etwas zugute tun darf, einfach übernommen, ja selbst ganze Sätze, mit mehr oder weniger nebensächlichen Umformulierungen, manchmal sogar wörtlich ausgehoben wurden.

4. Ein vortreffliches Büchlein ist das „Evangelische Kirchenrecht“ von Professor *Sehling* (Erlangen) in der Göschensammlung. Es ist ohne Zweifel besser geraten als das katholische Kirchenrecht vom selben Verfasser in der nämlichen Sammlung² 1922), das angesichts des weitausgedehnten Stoffes auch als Repetitorium zu wenig bietet. Hingegen ist jenes

2. Bändchen klassisch geschrieben. Der Verfasser teilt seinen Stoff, wie herkömmlich, nach dem Gesichtspunkte der Verfassung und Verwaltung. Zu Anfang des ersten Teiles gibt er einen sehr lehrreichen und bei aller Kürze erschöpfenden geschichtlichen Überblick, der die Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts bis 1918 schildert. Nicht leicht war es, die Verfassung nach 1918 aus den Ordnungen der zur Zeit 29 evangelischen Landeskirchen in Deutschland ein abgerundetes Ganzes herauszuschälen, und nicht mit Unrecht klagt der Verfasser (S. 20): „Die Verfassung ist in den deutschen Landeskirchen außerordentlich verschieden ausgefallen; es herrscht ein vollkommener Partikularismus.“ Den Abschnitt über die Verwaltung gliedert er in Verwaltung im weiteren und engeren Sinn und nimmt unter erstere Rechtsbildung und Gerichtsbarkeit. Es wäre doch wohl besser, die Rechtsbildung unter Verfassung zu stellen; die Gerichtsbarkeit gehört selbstverständlich unter Verwaltung; aber dann fiel die unverständliche Unterscheidung in Verwaltung im weiteren und im engeren Sinn weg. Bei der Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche kommt natürlich der evangelische Standpunkt des Verfassers zur Geltung, vielleicht etwas zu stark. Wer sich aber rasch über den Protestantismus im heutigen Deutschland orientieren will, dem leistet das Büchlein sehr gute Dienste.

5. Das „Kirchenrecht“ des Prälaten *Perathoner* in Brixen hat bereits innerhalb sieben Jahren seine 4. Auflage erlebt. Ursprünglich eine teils wörtliche, teils freie Wiedergabe des Kodex, die einen oft gerade da im Stich ließ, wo man schwierigere Texte übersetzt zu finden hoffte, ist das Buch mehr und mehr zu einem Handbuch des Kirchenrechts geworden, ohne daß es allerdings seine frühere Anlage verleugnete. Der Ausbau geschah auf dem Wege, daß immer mehr Anmerkungen zu dem wörtlich oder sinngemäß wiedergegebenen Text des Kodex gemacht wurden, so daß eine Art kommentierte Ausgabe desselben entstand. Dazu ist dann die unbedingt notwendige Einführung in die juristischen Vorbegriffe gekommen. Die geschichtliche Einleitung, anfänglich sehr mager und natürlich nur die Lehre von den formalen Quellen, nicht eine Geschichte des Kirchenrechts umfassend, wurde sehr stark, man möchte gegenüber dem Bedürfnis in einem solchen Buch sagen überstark ausgebaut. Es wurden sogar mitten in den Text in Kursive geschichtliche Überblicke über die Entwicklung der römischen Kurie und der einzelnen römischen Behörden eingefügt, manches Geschichtliche auch noch in die Noten verstaute, so daß man sich über Mangel an Berücksichtigung der Geschichte in dieser Form nicht beklagen kann. Beim Eherecht sind reichliche Allgemeinerläuterungen wieder in Kursive dem Text eingefügt, da sie in den Noten nicht unterzubringen waren. Ein Anhang (II) sagt das Nötige über den Geschäftsverkehr mit der römischen Kurie. Das staatliche Recht ist durchgängig nur beim Eherecht, sonst gelegentlich, insbesondere beim Strafrecht, berücksichtigt, und zwar, freilich oft nur allzukurz, das deutsche, österreichische, italienische, schweizerische und französische Recht. Die Darstellung geht, schon der Uranlage entsprechend, ganz nach der Reihenfolge der Kanones des Kodex vor. Daß alle Neuentscheidungen der römischen Behörden mitberücksichtigt bzw. die letzten in einen Anhang verwiesen sind, ist selbstverständlich. In den Noten wird auch jeweils auf den bisherigen Rechtszustand verwiesen und ebenso auf Neuerungen des Kodex aufmerksam gemacht. Ein Urteil über das Buch im ganzen läßt sich etwa dahin zusammenfassen: Verleugnet es seinen ursprünglichen Zweck und Charakter selbst heute in der 4. Auflage nicht, so ist es doch immer mehr zu einem vortrefflichen, auch für die Praxis brauchbaren Hilfsmittel geworden, das sich auch durch seine buchhändlerische Ausstattung empfiehlt. Das gilt auch ohne die Reklameprospekte des Verlags, der gleich nach Erscheinen der 4. Auflage 1926 einen solchen mit einer selbstgefertigten Waschzettelbesprechung verschickte und dann in einem neuen Prospekt von 1927 nicht nur jene Waschzettelanpreisung wieder abdruckte, sondern auch „Besprechungen“ aus der „Kölnischen Volkszeitung“, aus dem Priesterkonferenzblatt und aus dem Pastoralblatt des Bistums Eichstätt brachte, welch letztere, soweit sie angeführt ist, wieder nichts anderes ist als die

erste Waschzettelbesprechung (vgl. dazu hier oben S. 3 f.). Einige Wünsche dürfen aber wohl geltend gemacht werden. So ist es unpraktisch und zeitraubend, wenn die Kanones des Kodex nur gruppenweise bei den Paragraphentiteln beigelegt sind; es würde besser jeder einzelne auch nach dem betreffenden Satze im Texte zitiert. Nicht einzusehen ist, warum die Privilegien der Kardinäle aus dem Kodex lateinisch wiedergegeben sind (S. 123 f.) und nicht deutsch. Ebenso wären in den Noten zitierte römische Entscheidungen in kurzer Zusammenfassung deutsch zu geben, so S. 215; 245; 514. Vieles in den Noten und den beigelegten Erklärungen ist unverhältnismäßig breit, so S. 31 f. die Note über die Bedeutung des im Liber sextus vorkommenden Ausdrucks *numerus perfectus*. Manche Note ist vollständig überflüssig, so die S. 88². S. 158 ist *pallium* statt mit Binde besser mit Streifen wiederzugeben. Es ist nicht klar, was S. 54³ unter Reichsgesetzblatt zu verstehen ist, da doch hier allgemein von der Gesetzespublikation seitens staatlicher Behörden die Rede ist. S. 194⁴ wird richtig unterschieden zwischen *audito capitulo* und *consilium capituli*, jedoch dieser Unterschied in den in der Note vorher zitierten Kanones nicht beachtet. Auch Druckfehler sind dann und wann zu entdecken, so S. 479 Bücherzensur, S. 730 lateinisch, S. 309¹, wo es statt Auskunftsmittel *Aus*hilfsmittel heißen muß. Doch beeinträchtigen diese Wünsche und Ausstellungen nicht den Wert des Ganzen.

6. Auch das rühmlichst bekannte „Kirchenrecht“ von Professor *Eichmann* in München hat sich rasch Freunde erworben. Denn war es 1923 in erster, so ist es drei Jahre danach schon in zweiter Auflage erschienen. Es ist von vornherein anders gemeint gewesen als das von *Perathoner*, vor allem selbständiger. Nach einer Einleitung, die in die Unterabteilungen Recht, Kirche, Kirchenrecht, Quellen des geltenden Rechts, Verhältnis von Kirche und Staat und Wissenschaft des Kirchenrechts gegliedert ist, beginnt der Herr Verfasser sofort mit Darlegungen der Gesetzesmaterien allerdings auch nach der Reihenfolge des Kodex, teilt also wie dieser das Ganze in 5 Bücher, mit den entsprechenden Überschriften: Allgemeine Bestimmungen, Personenrecht, Sachenrecht, Prozeßrecht, Strafrecht, und folgt dann fast genau dessen einzelnen Titeln und Kapiteln. Er bearbeitet aber letztere in freierer Gestaltung (bei ihm Paragraphen), indem er Begriffserklärungen bringt, die Kanones umschreibt und erläutert, nötigenfalls auch deren Wortlaut wiedergibt, auf das Einschlägige verweist und oft auch erklärende Beispiele und kasuistische Hinweise macht. Literatur zu den Einzelheiten hat er so wenig wie *Perathoner* zitiert; in den Noten verweist er auf die allgemeinen Kirchenrechtswerke und die wichtigste Spezialliteratur. Die neuen römischen Entscheidungen sind natürlich gegebenenorts getreulich zitiert und verwertet. Auf das staatliche Recht ist, allerdings meist nur sehr kurz, jeweils verwiesen. Im ganzen stellt *Eichmanns* Kirchenrecht eine staunenswerte Arbeitsleistung dar. Es verrät auf Schritt und Tritt den wohlgeschulten Kanonisten und Juristen und erweist sich nicht bloß als ein Lehrbuch für die Studierenden, — vielleicht sogar trotz des Untertitels der nicht immer leichten Verständlichkeit wegen für diese weniger, — sondern auch als ein ausgezeichnetes Nachschlagebuch für Praktiker, insbesondere für die kirchlichen Verwaltungsbehörden. *Eichmann* war der erste der deutschen Kanonisten, der mit einer tatsächlichen Bearbeitung des Kodex hervortrat, und man kann gerade von seinem Buch am wenigsten sagen, daß es im großen ganzen bloß eine Übersetzung des Kodex sei. Als sehr praktisch wird es empfunden werden, daß nicht nur zusammenfassend nach den Paragraphentiteln, sondern auch im Text selbst die betreffenden Kanones des Kodex angeführt sind, so daß ein Nachschlagen desselben leicht und rasch möglich ist. Daß er das Rechtsgeschichtliche ganz beiseite ließ, schadet angesichts des rein praktischen Zweckes seines Kirchenrechts gar nichts. Irrtümer lassen sich natürlich in einem solchen Buche immer nachweisen. Ich habe mir zufällig vermerkt: S. 33 Mitte (gotische Schrift schlechthin zu sagen statt *Bullenschrift* [*scriptura bollatica*] geht nicht an); S. 98, *Trullanum* (statt *Konzil von Trullo*); S. 147, *Sanctae Rom. Eccl. Cardinales* (statt *Sacrae*); S. 203 letzte Textzeile,

ohne daß (statt und daß); S. 237 Mitte, ewig (statt feierlich); S. 274, Glocken werden auch konsekriert (nicht bloß benediziert; s. c. 1169 § 2); S. 322⁵, da die Geschworenen Laienrichter sind, trifft auch sie die Irregularität; S. 326 Mitte muß es heißen, der Beichtvater kann nicht dispensieren; S. 505 Mitte wäre das Erbschaftssteuergesetz vom 19. Dezember 1923 anzuführen gewesen (statt der beiden anderen Daten); S. 534 Zeile 17 von unten muß kürzere Zeit (statt längere) stehen; S. 553⁵ mit Rat (statt mit Zustimmung). Druckfehler: S. 10¹ 1899 (statt 1891); S. 215 1308 (statt 1378); S. 274 Zeile 10 von unten § 162 (statt 161); S. 278¹ und 330¹ Cappello (statt Capello); S. 520 Zeile 6 von unten 758 (statt 753); S. 636 Zeile 4 von unten 1973 (statt 1972).

7. Für die „Herderschen Grundrisse“ habe ich ein „Katholisches Kirchenrecht“ mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts geschrieben. Glücklicherweise hat sich der Verlag entschlossen, das zuerst kleine Format der Grundrisse zu ändern, allerdings erst, nachdem bereits ein größerer Teil meines Manuskripts abgeschlossen war. Trotz des so gewonnenen breiteren Raumes mußte immer noch eine Zusammendrängung des Stoffes angestrebt werden, eine mühsame und wenig dankbare Aufgabe. So, wie es ist, will nun das Buch ein Mittelding sein zwischen einem bloßen, allzukurzen Repetitorium und einem größeren Lehr- oder Handbuch. Es versucht ebenso dem akademischen Unterricht wie der seelsorgerlichen Praxis zu dienen. Zu ersterem Zweck ist besonderes Gewicht gelegt auf übersichtliche und leicht einprägbare Gruppierungen und Einteilungen, und die jedesmalige Beifügung der technischen Ausdrücke soll in die lebendige Sprache des Kirchenrechts einführen. Zu letzterem Behufe ist alles behandelt, was für den Seelsorger zu wissen notwendig ist, insbesondere ausführlich genug das Eherecht. Es wird von Vorteil sein, daß jeweils bei den einzelnen Sätzen die betreffenden Kanones des Kodex angefügt sind. Bis zum 1. August 1926 sind alle seit 1917 erlassenen römischen Entscheidungen und Erlasse aufgenommen, die einschlägigen, staatlichen Bestimmungen des Reichs und der Länder möglichst im Wortlaut angefügt worden, was jeder Benützer begrüßen wird. Die Literaturangaben vor den einzelnen Paragraphen bringen die Haupterscheinungen seit Geltung des Kodex; doch sind wichtige ältere Arbeiten noch dann angegeben, wenn neuere auf Grund des jetzigen Rechts noch mangeln. Die Kanones des Kodex sind nicht nur übersetzt, sondern zugleich erläutert; dazwischen hinein werden Erklärungen und kasuistische Hinweise gegeben. Die Stoffeinteilung schließt sich im wesentlichen eng an das System und die Reihenfolge der Kanones des Kodex an, und nur an einigen Stellen, wo dies aus didaktischen und praktischen Gründen nötig war, ist hiervon abgewichen worden. Im ganzen will Kürze und zugleich Vollständigkeit hinsichtlich alles Wesentlichen und für die Praxis Notwendigen Kennzeichen dieses Grundrisses sein. Vielleicht darf ich anfügen, daß derselbe seitens der wissenschaftlichen Fachkritik einhellig überaus günstig besprochen worden ist, wofür ich mich hier ausdrücklich bedanke¹. Die wenigen Bemerkungen des Herrn Kollegen Sägmüller in Tübingen, die er indes selbst nicht als Beeinträchtigung seiner vollen Anerkennung ansehen will, scheinen mir nicht stichhaltig zu sein. Denn es kann wirklich ein derartiges Buch der Fußnoten entbehren, desgleichen der Zitation des alten Rechts, bei dessen Weglassung mich übrigens nicht, wie er meint, die Rücksicht auf

¹ Wenn ein Herr *Dr. jur. Jos. Müller* in der „Allgemeinen Rundschau“ 1927, Nr. 19, versuchte, mein Buch voller Arbeit in einer auffällig kalten, kurzen Anzeige lediglich mit vier gänzlich nebensächlichen und selbstgefälligen, ja zumeist unberechtigten Kleinigkeiten abzutun, so wird jeder anständig und objektiv Denkende einen solchen Versuch ebenso verurteilen wie den anderen der Redaktion jener Wochenschrift, sich der Pflicht der Aufnahme einer Entgegnung mittels des hier lächerlichen Hinweises auf die katholische Sache zu entschlagen; die endlich in Nr. 30 gebrachte Erwiderung ist wiederum zu meinen Ungunsten sachlich entstellt wiedergegeben worden.

die Annotationes Gasparri leitete, weshalb auch seine hieran geknüpften Folgerungen hinfällig sind. Über kirchliche Rechtsgeschichte und sogenannte Einleitungshistorie im Kirchenrecht wird es immer verschiedenerlei Meinungen geben, und daß ich Klerikalstand und Ordinationsrecht, ebenso Ämterrecht und Benefizialwesen zusammen behandelte, wird um so weniger irgendwie zu tadeln sein als auch, wie ich höre, an der päpstlichen Universität, der Gregoriana in Rom selbst bei den Institutionsvorlesungen diese Kapitel zusammen traktiert werden. Im Register habe ich für den historischen Teil (II) bei der Unmenge von Stichworten nicht jedes derselben aufgenommen, da in den einzelnen Unterabteilungen das Gesuchte unschwer der gleichen Gruppierungen wegen zu finden ist.

8. Ein ausgezeichnetes „Handbuch des Kirchenrechts“ wird, wenn es vollendet ist, das von *De Meester* sein. Es haben allerdings bereits mehrere Hände daran durch Jahrzehnte hindurch gefeilt. Denn erstmals war das lateinisch geschriebene Werk in einem Bande 1861 ff., dann 1866 ff. in zwei Bänden von dem Professor des Kirchenrechts am Priesterseminar in Brügge Brabandere herausgegeben worden, die 3. und 4. Auflage besorgte dessen Nachfolger *Van den Berghe*, die 5. und 6. wieder dessen Nachfolger *Collie*. Des letzteren Nachfolger, *Mahieu*, bearbeitete die 7. Auflage, und endlich dessen Nachfolger *De Meester*, die 8. und jetzige 9. Auflage. So ist denn dieses Kirchenrechtshandbuch, wie begreiflich, immer aufs neue verbessert und vermehrt worden. Es stellt das Kirchenrecht im allgemeinen dar, im besonderen aber dazu das belgische Staatskirchenrecht und das partikuläre Kirchenrecht der Diözese Brügge. In seiner neuesten Auflage, die auf fünf Bände kommen wird, wurde es selbstverständlich mit dem Rechte des Kodex in Einklang gebracht. Der Herausgeber folgte dabei ganz der Legalordnung des kirchlichen Rechtsbuchs, schickte aber eine allgemeine Einführung in das Recht und Kirchenrecht überhaupt voraus, sodann die Lehre von den materiellen und formellen Kirchenrechtsquellen sowie Grundlegendes über die Kirche als Rechtsgemeinschaft und deren Verhältnis zum Staat (I S. 1—170). Dann erst wird auf den Stoff des Kodex eingegangen. Den einzelnen Titeln und Kapiteln vorauf geht die Angabe der Quellen und Literatur, wo nötig werden kürzere und längere geschichtliche Ausführungen einleitungsweise gegeben; die einzelnen Kanones werden im Wortlaut angeführt und oft in behaglicher Breite erläutert. Die Fußnoten verweisen namentlich auf die Spezialliteratur sowie auf nebensächlichere Einzelheiten. Die Literatur ist sehr reichlich, wenn auch keineswegs immer restlos angegeben, oft wird da einfach auf Sägmüllers Kirchenrecht verwiesen; als ein nicht schlechtes Zeichen der Gründlichkeit mag es übrigens bezeichnet werden, daß besonders die deutsche Literatur weitgehendst herangezogen ist. Die Ausführungen des Textes sind ungemein klar, übersichtlich und meist erschöpfend. Auffällig ist nur, daß über die Gewohnheit relativ wenig gesagt wird (I S. 188—190). Hingegen ist beispielsweise der Abschnitt über die Pfarrer und Vikare sehr ausführlich geschrieben (II 241—361), was in Rücksicht auf den praktischen Gebrauch auch seitens des Diözesanklerus sehr zu begrüßen ist. Daß man an den historischen Partien das eine oder andere auszusetzen hat, kann begreiflich erscheinen; so ist der Parochianismus (II S. 244 f.) in seiner Ausbildung viel zu spät angesetzt und in seiner frühmittelalterlichen Bedeutung zu wenig gewürdigt. Dann und wann, aber staunenswert selten, begegnen Druckfehler (z. B. I S. 34 Clem. statt richtig Clm., S. 36⁶ des Dekretglosses statt richtig der Dekretglosse) und auch im Text mag nicht immer sachlich alles zutreffend oder deutlich sein, so, wenn einfachhin der Diözesansynode (I S. 308) eine *iurisdictio ordinaria* zugesprochen wird. Nicht zu billigen dürfte sein, daß die ganze Sakramentenlehre des Kodex von der Behandlung ausgeschlossen wurde (mit Ausnahme der Irregularitäten). Auch das neue kirchliche Gesetzbuch ging darüber nicht mit Stillschweigen hinweg, bringt vielmehr über diese Materie gerade das, was von rechtlicher Bedeutung ist. Doch das sind alles nur nebensächliche Aussetzungen; im ganzen bleibt es bei dem eingangs ausgesprochenen Urteil. Möge dem groß angelegten Werke bald ein gedeihlicher Abschluß beschieden sein!

9. Im Entstehen begriffen kann man sagen, ist noch das bewährte deutsche „Lehrbuch des Kirchenrechts“ von Professor *Sägmüller* in Tübingen. Der Herr Verfasser hat es erst zu zwei Heften der durch den Kodex notwendig gewordenen Umarbeitung seines 1914 in 3. Auflage erschienenen zweibändigen Lehrbuchs gebracht. Bei der Gründlichkeit, mit der er auf Schritt und Tritt zu Werke geht, wird es noch geraume Zeit dauern, bis sein ganzes Kirchenrecht umgestellt und ergänzt sein wird. Seine Hauptstärke war immer schon die ungeheure Reichhaltigkeit, man möchte fast sagen Lückenlosigkeit seiner Literaturangaben, die alle näheren und entfernteren Materien des Kirchenrechtes betreffen. Damit ist das Lehrbuch oder besser Handbuch des Verfassers, der ja von Haus aus Historiker war, auch für Kirchen- und selbst Profanhistoriker ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden. Aber trotzdem lassen sich auch unter Berücksichtigung der acht Seiten Änderungen am Schlusse des zweiten Heftes doch immer noch Korrekturen und Nachträge geben. Einige rasche Stichproben mögen dies bestätigen. Im ersten Heft sind S. 24 unbedingt auch die methodologischen Werke von *Feder S. J.* und von *Wilh. Bauer* zu zitieren, bei *Dahlmann* ist die Indexziffer 7 in 8 zu ändern; S. 28 Z. 16 von oben muß es 8. statt 3. Auflage heißen; S. 119 Z. 11 von unten § 13 statt 3; S. 145 hätte auch der gegen gewisse Paragraphen der Reichsverfassung sich wendenden Denkschrift der deutschen Bischöfe gedacht werden müssen. Im zweiten Heft S. 154 vermißt man Brackmann, Papsturkunden (dazu Bespr. von *Schmitz-Kallenberg* im HJG. 1915, 641 ff.), S. 155 ist noch Silva-Tarouca, Die ältesten Dekretalsammlungen (ZkTh. 1919, 46 ff.) einzusetzen; S. 159 wird besser *Chirographi* statt *Chirographa* geschrieben gemäß dem Sprachgebrauch der *Acta ap. sedis*; Seite 160⁴ ist von Donat, Freiheit der Wissenschaft, die 3. Auflage anzugeben statt der 1. bzw. 2.; S. 163 wäre in der Literatur auch auf Sohm, Kirchenrecht I, § 21 bis § 27 zu verweisen; S. 198 konnte erwähnt werden, daß die (ersten?) Herder-Pustetschen Drucke des Kodex im c. 75 auffälligerweise vierzig Jahre statt fünfzig als Verjährungsfrist für Lokalprivilegien stehen haben; S. 213 meint der Verfasser, ich bezweifelte ohne Grund die Rezeption der Dionysio-Hadriana als allgemeines Gesetzbuch der fränkischen Kirche auf der Aachener Synode 802, doch verweise ich demgegenüber hier nur auf *Hauck*, Kirchengeschichte II 240²; S. 223 nimmt S. (mit Hinschius) an, die 4. *Additio* zu Ben. Lev. stamme von Ps.-Isidor, richtiger aber ist sie nach *Seckel* (RE³ 16, 303) doch Benedikt zuzuerkennen; S. 229¹ ist der Art. von *Fournier* in der Rev. d'Hist. 12, 1911, 453 (Hss der Anselmo dedicata) zu nennen; S. 230¹ könnte auch mein Artikel im Katholik 1908 II, worin vom Titel des Burchardschen Dekrets S. 54f. die Rede ist, und meine einläßliche Besprechung *Fourniers* in der Z³ Sav RG 1911, worin erstmals S. 348 ff. über Hss. und Drucke desselben, auch über die Abfassungszeit gehandelt wird, beigelegt werden; S. 232¹ steht irrtümlich 1818 statt 1918; S. 233 ist bei der Literatur über Gratian noch einzufügen: *E. Jacobi*, Der Prozeß im Dekret Gratians (Z³ Sav RG. 1913, 213 ff., dazu kommt neuestens *K. Schellhaß*, Wiss. Forschungen unter Gregor XIII. (Festschr. J. Kehr 1926, 674 ff.) und *F. Gillmann*, Einteilung und System Gratians, Mainz 1926; S. 237 wäre noch der Quare-Literatur zu gedenken, worüber erstmals *E. Seckel* in einem nach seinem Tode 1926 erschienenen wertvollen Artikel handelte; S. 249 Z. 6 und 8 ist Lancelotti zu lesen, statt Lancelott; S. 257 ist *Huis de Grais*, Handbuch der preußischen Verwaltung 1924 ohne Zweifel zu erwähnen; S. 262³ wäre zu bemerken, daß *Gasparri*, Fontes I bereits in 2. Auflage erschienen, in S. 263⁸ muß bemerkt werden, daß die neueren römischen Kodexausgaben statt 8 nun 9 Dokumente im Anhang aufweisen; S. 264 wäre zu sagen gewesen, daß der Kodex eine rückwirkende Kraft gemäß Entsch. der Interpretationskommission vom 2./3. Juni 1918 Nr. 6 nicht haben sollte. Das sind, wie gesagt, einige rasche Stichproben, die man einem Manne wie *Sägmüller* wohl vorhalten darf und die gegenüber seiner gewaltigen Leistung kaum ins Gewicht fallen. — Inhaltlich hat der Verfasser an Stelle eines frei gewählten Systems den mehr oder weniger engen Anschluß an die Disposition und den Text des Kodex im ganzen und im einzelnen gesucht (Vorwort). Wie in seinen früheren Auflagen so schickt er auch diesmal eine Einleitung über Kirchenrechtsbegriff und die Wissenschaft des Kirchenrechts voraus, be-

handelt dann die Kirche und ihre Beziehungen zum Staat (Heft 1), sodann bringt er die materiellen und formellen Kirchenrechtsquellen (Heft 2), indem er bei ersteren das unterbringt, was der Kodex in seinem I. Buch (*Normae generales*) enthält. Ich habe mich einmal dahin ausgedrückt (*diese Zeitschrift* 1925, 262 f.), man solle endlich die rein äußerliche, innerlich unberechtigte Scheidung in formelle und materielle Kirchenrechtsquellen aufgeben. Demgegenüber verweist jetzt Sägmüller (S. 151¹) auf Gratian (!) und in seinen Nachträgen auf Maroto, den heutigen römischen Kanonisten, welcher letzterer ebenfalls an die Spitze seiner *Institutiones iuris canonici* (I 1921) die doppelte Quellenlehre setze. Man hätte auch noch andere Kirchenrechtler namhaft machen können, so *De Meester* (s. oben Nr. 8). Allein noch so viele „*autoritates*“ veranlassen mich nicht im mindesten, meine Ansicht zu ändern, und ich bin der Meinung, daß die sogenannten formellen Quellen in einer separat zu stellenden oder zu behandelnden Geschichte des Kirchenrechts untergebracht werden müssen. Dabei sei nebenbei bemerkt, daß man trotz der Separierung der Geschichte — Geschichte der Quellen allein ist keine Kirchenrechtsgeschichte — namentlich in der Lehrpraxis nicht umhin kann, auf den einen oder anderen geschichtlichen Punkt dann und wann in der systematischen Darstellung des Kirchenrechts kurz zurückzugreifen. Das aber, was man herkömmlich materielle Rechtsquellen nennt, gehört doch innerlich unzweifelhaft dorthin, wo von der Rechtsbildung innerhalb der katholischen Kirche die Rede sein muß, also entweder, wie bei Sägmüller, zum dritten Kapitel (das kirchliche Gesetz) oder, wenn man die Kirche als Rechtsanstalt für sich schildern will (siehe mein Kirchenrecht), dann hierunter. Es wird doch noch die Zeit kommen, da man diesen Gedanken sich nicht mehr verschließen wird.

10. Das Bändchen „Allgemeine Normen des Kodex“ von *Hilling* will, wie der Herr Verfasser selbst sagt, nur den bescheidenen Zwecken eines Lehrbuchs dienen, so daß das Mitschreiben im Kolleg erspart ist. Dementsprechend darf man auch hieran keine zu hohen wissenschaftlichen Anforderungen stellen. Dennoch läßt sich sagen, daß die gestellte Aufgabe gut gelöst ist, was um so mehr anzuerkennen ist, als es sich um die Behandlung der schwierigen, abstrakten Teile des Kodex, der *Normae generales* handelt. Ganz natürlich hat der Verfasser über den engen Rahmen der Kanones dieser Materie weit hinausgegriffen, um seinen Hörern eine möglichst breite Grundlage der Allgemeinprinzipien des Rechts und Kirchenrechts zu bieten. Die sogenannten materiellen Kirchenrechtsquellen reiht er gut unter dem Oberbegriff Entstehung und Erlöschen der Rechtsquellen ein, näherhin mit der Überschrift „*Faktoren der kirchlichen Gesetzgebung*“ (S. 36—39); damit hat also *Hilling* bereits die vorhin erwähnte gemeinsame Behandlung der sogenannten materiellen und formellen Quellen aufgegeben, wie ich es zuvor schon in meinen Grundzügen des Kirchenrechts vor 1924 getan hatte. Ausführlich spricht er auch im 5. Abschnitt, über den Stoff des Kodex vielfach hinausgehend, von Rechtstatsachen und Rechtshandlungen. Die Einleitung erörtert alles Wissenswerte über den Kodex als solchen. Einige Bemerkungen mögen gestattet sein. S. 75 scheint der Begriff Recht doch zu allgemein formuliert zu sein; mit Stammler spricht *Hilling* vom „verbindenden Wollen“ des Rechts (S. 27). S. 30 wäre von *Hertling*, „Recht usw.“, die neueste, 4. Auflage 1917 zu zitieren gewesen. Wenig erbaulich, wenn auch in manchen lateinisch geschriebenen Lehr- und Handbüchern gebräuchlich, erscheint (S. 37) die Substantivierung „*der Motus proprius*“ (von *Motuproprio*). Statt *chirographa* sollte man entsprechend der Schreibweise der *Acta ap. s.* die Form *chirographi* nehmen (S. 37). Es ist nicht ganz richtig, die Wendung des Kodex *si nihil inde avocet* (c. 92) bei Erklärung des Wohnsitzbegriffs (S. 79) von einer später eintretenden Ursache zu verstehen. Der S. 83 angegebene Artikel von *Hove* über die *leges, qui ordini publico consulunt*, ist bereits zwei Seiten zuvor auch zitiert. Eine Definition der juristischen Person ist S. 100 nicht gegeben; die dortigen Wendungen hierfür sind unzureichend. S. 119 hätten auch die benannten und unbenannten Verträge angeführt werden sollen, da sie im Vermögensrecht des Kodex vorkommen. S. 155 fehlt bei der Begriffserklärung der Verjährung

und Ersitzung das Moment der Gesetzmäßigkeit. S. 157 sollte die Wendung „Ffründe ohne Titel“ erläutert sein.

11. Die Vorschrift des Kodex, daß wenigstens alle zehn Jahre eine Diözesansynode abzuhalten sei (c. 356), hat vielfach Anlaß zur Auffrischung und Änderung des Diözesanrechtes gegeben. Geradezu Musterhaftes wurde in solcher Hinsicht durch die „Diözesansynode des Bistums Münster 1924“ geleistet. Nach dem Vorbild der mittelalterlichen Synoden schuf man hier Statuta synodalia, der heutigen Zeit entsprechend nicht mehr in dem schwereren Gewande der lateinischen Sprache, sondern in gutem Deutsch. Sie umfassen, was für das Leben der Geistlichen von heute, für Predigt und Unterricht, für Gottesdienst und Seelsorge, für Vereinswesen und Verwaltung in Betracht kommen kann und das alles unter voller Einstellung auf die modernen Bedürfnisse und Aufgaben. Dabei ist jedesmal auf die einschlägigen Kanones des Kodex verwiesen. Der Diözesangeistlichkeit ist damit die vortrefflichste Richtschnur und Anleitung an die Hand gegeben. In technisch vornehmer Ausstattung sind nun die Münsterer Diözesanstatuten im amtlichen Auftrag herausgegeben worden. Voraufgestellt ist alles, was die Vorbereitung, Berufung und Leitung der Synode betraf, und angehängt wurde die Ermahnung Papst Pius' X. an den Klerus, Anweisungen bezüglich der Mischehen und neuzeitlichen Sittlichkeitsfragen, auch Winke für den Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen. Ein gutes Register beschließt das auch später einmal für die Geschichte der Diözese Münster wichtige Buch.

12. Für die Diözese Osnabrück und das Gebiet der norddeutschen Missionen hatte bereits 1920 eine partikuläre Synode stattgefunden. In deren Auftrag und nach den von ihr gegebenen Richtlinien ist nun von *Dr. Selig* ein ausgezeichnetes, mit vieler Mühe und Arbeit verbundenes Diözesan-„Handbuch“ für Seelsorge und Verwaltung verfaßt worden. Es nimmt das gemeine Recht und das partikuläre Recht der Diözese zur Grundlage, so zwar, daß beide nicht geschieden, sondern miteinander verwoben wurden. Die römischen Erlasse und Entscheidungen sind miteinbezogen und gegebenenorts vollständig zitiert. Literatur wird im allgemeinen nicht angegeben, es sei denn in besonderen Ausnahmefällen. In Zukunft braucht für die Diözesangeistlichkeit außer dem Kodex lediglich noch diese Sammlung zur Ermittlung des gegenwärtigen Rechtes der Diözese herangezogen zu werden. Die in der Sammlung enthaltenen partikularrechtlichen Bestimmungen wurden vom Hochwürdigsten Herrn Diözesanbischof mittelst eigenen Promulgationsschreibens als bindend und damit das Handbuch in solcher Hinsicht als authentisch erklärt. Der Legalordnung des Kodex folgend behandelt es fast restlos alles, was für Geistliche der Diözese für Leben, Seelsorge und Verwaltung zu wissen notwendig ist. Die Brauchbarkeit des Buches wird durch drei Register erhöht: das eine, sachlich geordnet, führt die sämtlichen noch geltenden früheren und seit Promulgation des Kodex ergangenen römischen Erlasse auf; das andere stellt die zitierten und erklärten Kanones des Kodex mit Inhaltsangabe und Seitenzahl des Handbuches der Reihe nach zusammen; das dritte ist ein sehr ausführliches, alphabetisches Sachregister. Vielleicht war doch zu wünschen gewesen, daß die römischen Erlasse nicht im lateinischen, sondern im deutschen Wortlaut wiedergegeben worden wären. Warum die Aufnahme auch der einschlägigen staatlichen Bestimmungen, die gänzlich außer Betracht gelassen werden, als nicht opportun bezeichnet ist, erscheint nicht recht verständlich; nur das Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung ist S. 59 ff. mit Erklärungen berücksichtigt worden.

13. Das erste allgemeine „*Missionsrechtliche Handbuch*“ bietet Pater *Theodor Grentrup*, Mitglied der Steyler Missionsgesellschaft (S. V. D.), allerdings zunächst nur in einem Tomus I. Niemand war geeigneter, ein solches Handbuch zu schreiben, als gerade der Verfasser. Hatte er doch bisher schon in einer ganzen Anzahl von kleineren Artikeln insbesondere

die rechtliche Seite des Missionswesens in einzelnen Partien untersucht. Darum ist auch sein nunmehriges zusammenfassendes Buch eine hervorragende Leistung geworden, auf die er und mit ihm die Missionsgesellschaft, der er angehört, stolz sein darf. Die Einleitung bringt das Begriffliche und Methodologische. Unter Rücksichtnahme auf den Kodex wird Mission definiert als Aufgabe der katholischen Kirche, die Pflanzung und Befestigung des katholischen Glaubens unter Akatholiken zum Gegenstand hat (S. 7). Dabei ist unter Akatholiken alles zu verstehen, was nicht den katholischen Glauben hat, Heiden nicht nur, sondern auch Protestanten. Mit dem in Deutschland üblichen Missionsbegriff deckt sich das allerdings nicht, aber es entspricht am eindeutigsten den Tatsachen. Auch der Begriff *terra missionum* wird erörtert (S. 9 ff.). Hierfür darf jetzt ebenfalls der Kodex angerufen werden, insofern c. 252 zwei Merkmale benennt: Mangel der (regulären) Hierarchie oder bei deren Vorhandensein wenigstens irgendein unfertiger Zustand. Damit kann man künftig andere, die Sache nicht klarmachende Unterscheidungsmerkmale beiseite lassen. Sehr gut ist des Verfassers Definition über Missionsrecht im objektiven Sinn; er erklärt es als Summe jener Gesetze (vielleicht besser allgemein: Normen), durch die das Missionswesen geregelt wird. Dazu wird richtig bemerkt, daß die Begriffserklärung „*ius vigens in terris missionum*“ keineswegs entsprechend sei, schon um deswillen nicht, weil mancherlei Missionsrecht auf das Gebiet der Gesamtkirche ausgedehnt wurde und umgekehrt das Missionsrecht nicht allein aus missionarischen Sonderbestimmungen bestehe (S. 14). S. 20 ff. wird ein Überblick über die Missionsrechtsgeschichte gegeben. Eine Periodisierung derselben kann sich aber doch nach meiner Ansicht im wesentlichen nur mit einer solchen der Missionsgeschichte überhaupt decken. Es liegt nahe, die erste Periode von den Anfängen bis Konstantin zu nehmen. Aber nicht angängig scheint es mir zu sein, das gesamte Kirchenrecht für diese Zeit einfach als Missionsrecht anzusprechen, wie etwa Harnack und namentlich Stutz diesen Zeitraum als den der Missionskirche bezeichnen. Das unterscheidende Merkmal ist vielmehr hierfür die freie Selbstentwicklung der Kirche. Mit Recht kann sodann die zweite Periode für das 4. bis 12. Jahrhundert angesetzt werden. Doch scheint es mir nicht ganz zutreffend, sie mit der Entstehung eigenen Missionsrechtes für die einzelnen *terrae missionum* zu begründen. Vielmehr mag man den Ton auf die Tatsache legen, daß in dieser Periode die Missionierung mittels der Staatsgewalten mehr oder minder gewaltsam geschieht; dies bedingt dann allerdings auch zum Teil die Gestaltung des Missionsrechtes. Die dritte Periode muß dann vom 12. Jahrhundert bis 1622 angesetzt werden, doch nicht deswegen, weil ein *ius commune* jetzt zur Ausbildung gelangt, — solches war ja schließlich doch schon in gewissem Umfang immer da —, sondern weil in diesem Zeitraum die missionierenden Orden, Ritterorden mitinbegriffen, hervortreten und das Missionsrecht beeinflussen. Die vierte Periode hat naturgemäß mit Errichtung der Kongregation der Propaganda zu beginnen: der römische Stuhl zentralisiert besonders die in der vorigen Periode in die Erscheinung getretenen Kräfte und schafft je länger je mehr die Grundlage für „gemeines“ Missionsrecht. Von 1908 an kann dann eine letzte Periode begonnen werden, weil die bisher uneingeschränkten Vollmachten der Propaganda infolge der kurialen Neuordnung Pius' X. bedeutend zugeschnitten wurden. Indes könnte man auch, wenigstens vorläufig noch, die letzte Periode lediglich von 1622 datieren. Lehrreich ist die Literaturübersicht über das Missionsrecht in § 7, insofern daraus ersehen werden kann, wie relativ wenig doch bisher die rechtliche Seite des Missionswesens wissenschaftlich ins Auge gefaßt wurde. Der § 8 beschreibt sehr ausführlich die materiellen und formellen Quellen des Kirchenrechts; unter letzteren zählt er die verschiedenen Kanones des Kodex auf, die unmittelbar oder mittelbar das Missionswesen betreffen, dann namentlich die Veröffentlichungen, welche die Propagandaerlasse enthalten, hernach alle Missionssynoden und die Sammlungen außersynodaler Erlasse der Missionsoberen und missionierenden Orden und Genossenschaften, endlich die Zivilgesetze, soweit sie mit dem Missionswesen sich befassen. Man kann sagen, in diesen Prolegomena von rund 70 Seiten ist alles untergebracht, was ein groß angelegtes Handbuch des Missionsrechtes

enthalten kann und soll. Der weitere Inhalt des Bandes stellt in vier Paragraphen Recht und Pflicht der Glaubensverbreitung dar; hiervon dürfte am meisten das interessieren, was über die Beziehungen zwischen katholischer und protestantischer Mission gesagt ist. Die übrigen 88 Paragraphen, also der größte Teil, enthält die Darstellung der Beziehungen zwischen Mission und Staat, zuerst das allgemein theoretische, dann nach Ländern geordnet das besondere, das geschichtliche und das geltende Recht. Schließlich werden die internationalen Abmachungen bezüglich des Missionswesens vorgeführt, dazu in einem Anhang eine Auswahl wichtiger Dokumente. Auf das einzelne kann hier nicht weiter eingegangen werden. Es ist ein ungeheuer reiches, von überallher mühsam zusammengeholtes Material, das den Hauptbestand dieses ersten Bandes des Missionsrechts von Grentrup ausmacht. Noch harret allerdings des Verfassers die gewaltige Aufgabe, das kirchliche Missionsrecht nach seinen einzelnen Partien vorzuführen, nach Verfassung und Verwaltung oder etwa entsprechend der Gliederung des neuen Kodex. Möge ihm Kraft und Ausdauer auch hierfür beschieden sein!

14. Ein sehr brauchbares Büchlein, für die katholische Laienhilfe und für die Laienwelt insgesamt berechnet, schrieb Domkapitular *Rösch* mit seinem kleinen „Eherecht“. Kurz und bündig, klar und allgemeinverständlich bietet es alles, was über die Ehe in kirchenrechtlicher Hinsicht dem Laien zu wissen nötig ist. Zuerst wird darin das kirchliche, dann das staatliche Eherecht dargestellt, im Anhang das so wichtige Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung von 1921 beigegeben. Einiges sei bemerkt. S. 4 ist mindestens mißverständlich gesagt, auf Grund des Privilegium Paulinum könne der Papst die Ehe auflösen; die Trennung der Naturehe erfolgt hier unter den nötigen Voraussetzungen vielmehr von selbst im Augenblick des gültigen Eheabschlusses des gläubig gewordenen Teils. Andererseits ist freilich eine Dispensation des Papstes und also eine Eheauflösung desselben denkbar und praktisch schon öfter betätigt worden da, wo es sich um Naturehen und Übertritt eines Teiles zum Christentum ohne Geltendmachung des Paulinischen Privilegs handelt. Die Begriffe Ehehindernisse und Eheverbote dürften S. 12 ff. präziser und einheitlicher gebraucht sein. Das Eingehen einer Ehe unter Bedingung hatte der Herr Verfasser in der 1. Auflage seines Büchleins als „sittlich wohl niemals erlaubt“ bezeichnet; das entsprach nicht dem Kirchenrecht, das den Eheabschluß auch unter dem Gesichtswinkel eines Vertrages faßt, dem wie jedem anderen Vertrag Bedingungen beigegeben werden können; zudem gestattet ja der c. 1092 ausdrücklich unter gewissen Voraussetzungen bedingte Ehen. In der neuen Auflage ist obiger Satz wenigstens insoweit richtiggestellt, als es jetzt heißt, sittlich erlaubt sei das Eingehen einer bedingten Ehe wohl nur unter ganz besonderen Umständen. S. 32 wird das Verlöbnis lediglich als gegenseitiges Versprechen definiert; aber schon aus c. 1017 ergibt sich, daß es im weiteren Sinne nicht bloß doppelseitig, sondern als bloßes Eheversprechen auch einseitig vollzogen werden kann. Der Satz S. 32: „Personen, deren Ehe ein kirchliches Hindernis entgegensteht, können keine gültige Verlobung schließen,“ ist in dieser allgemeinen Fassung sicher unrichtig. Er gilt nur bezüglich undispensabler Hindernisse, bezüglich dispensierbarer aber dann nicht, wenn der Verlöbnisvertrag, wie ja möglich, unter der Suspensivbedingung nachzusuchen der Dispense eingegangen wird. S. 49 wäre die Stelle aus der Allokution Papst Pius' IX. vom 27. September 1852, worin die Zivilehe als „ein schändlicher und verderblicher Konkubinat“ bezeichnet wird, besser weggeblieben oder eine restringierende Bemerkung zu machen gewesen. Denn die Zivilehe glatt ein Konkubinat zu nennen, geht nicht an. Wohl hat wie Pius so auch Papst Leo XIII. in der Konstitution *Inscrutabili* (21. April 1878) sie als „legales Konkubinat“ gebrandmarkt. Auch verschiedene Kongregationsentscheidungen sind diesem Beispiele gefolgt (C. Conc. 13. März 1879 und dazu die päpstliche Bestätigung vom 17. März 1879), und die Kölner Provinzialsynode von 1860 z. B. tat das gleiche, ebenso mancher neuzeitliche Schriftsteller, wie *Cathrein*, *Rive* u. a. Indes drückte sich schon Leo XIII. selbst, und zwar in seiner Eheenzyklika *Arcanum* (1890) viel gemäßigter aus, indem er die Zivilehe nur als „eine

durch das bürgerliche Recht eingeführte Zeremonie oder Sitte“ charakterisierte, welche Stelle allerdings unser Verfasser gleich an jene obige des Papstes Pius anreihete (S. 49), ohne freilich auf die Dissonanz aufmerksam zu machen. Vom rechtlichen Standpunkt aus aber ist zu sagen, daß bei der Zivilehe im wesentlichen Gegensatz zum Konkubinat gemeinhin doch der matriale Wille vorhanden ist, weswegen auch nötigenfalls eine *sanatio in radice* eintreten kann, was beim Konkubinat ganz unmöglich wäre. Über die moralische Qualität der bewußtermaßen nur zivil geschlossenen Ehe unter Katholiken besteht natürlich kein Zweifel.

15. Auch für das „Eherecht“ hat Professor *Hilling* in Freiburg ein eigenes Bändchen herausgegeben, das zunächst seinen Hörern dienen soll, aber bei seinen 176 Seiten und seiner gründlichen und klaren Darstellung auch dem Praktiker zu hinreichender Orientierung nützlich ist. Man darf es wohl aussprechen, daß es das beste von den Heften sei, in denen der Herr Verfasser bisher Teile des Kodex behandelte. Er weicht diesmal von der Legalordnung des Kodex mit Bewußtsein ab, offenbar weil ihm für didaktische Zwecke sein eigenes System tauglicher zu sein scheint. Er teilt ein in Ehe im allgemeinen und gibt hier Geschichtliches über die Ehe und ihre Jurisdiktion, auch die hauptsächlichste Literatur des Eherechts, bringt dann die Lehre von den trennenden und aufschiebenden Ehehindernissen, wobei wohl die Dispensation besser unter einen eigenen Punkt C gestellt worden wäre, hernach spricht er über den Akt der Eheschließung samt Verlöbniß und Aufgebot, ferner über die Wirkungen der Eheschließung, die Auflösung der Ehe und Heilung ungültiger Ehen, endlich über den Eheprozeß. Immer wird die wichtigste, namentlich neueste Spezialliteratur geeigneten Orts angeführt. Vielfach werden kasuistische Hinweise über den Wortlaut des Kodex hinaus gegeben und jedesmal auch die Punkte strittiger Natur in meist längeren Ausführungen erörtert. Desgleichen ist überall das bürgerliche Recht zum Vergleiche herangezogen. Für die Praxis insbesondere wird ausführlich vom Dispenswesen gesprochen und der Eheprozeß mit allem Drum-und-Dran dargelegt. Einiges glaube ich bemerken zu dürfen. S. 17 heißt es, ein Ehehindernis sei ein „Tatumstand“; das Wort ist deutsch nicht klar. Und wenn dann näher die Definition lautet, das Ehehindernis sei ein Tatumstand, der dem Abschluß der Ehe entgegensteht, so ist damit nicht mehr und nichts anderes gesagt, als was das Wort Ehehindernis für sich schon andeutet. Der weitere Teil der Definition: „und die Eheschließung entweder unerlaubt oder ungültig macht“, gehört in sie gar nicht hinein, weshalb ja auf der nächsten Seite bei Einteilung der Ehehindernisse dieselbe Unterscheidung wiederholt werden muß. Wenn S. 18 steht, die Ausdrücke *impedimenta impediencia* oder aufschiebende und *i. dirimentia* oder trennende Ehehindernisse seien „sowohl im Lateinischen wie im Deutschen“ ungenau, so ist das doch eine unnötige Tautologie; denn die deutschen Ausdrücke sind ja nichts anderes als die wörtliche Wiedergabe der lateinischen. Das Publizitätskriterium, „mehr als 6 auf dem Lande, mehr als 8 in der Stadt“ (S. 19), dürfte doch auch einmal geändert werden und etwa das Bekanntsein in der Familie bzw. außerhalb derselben zugrunde gelegt werden. S. 19 unten steht zu lesen, der „Größe“ nach würden die Ehehindernisse eingeteilt in *maiora* und *minora*, was ja nur eine Wiedergabe des *maiora* bedeutet; besser wäre vielleicht gesagt worden, „der Dispensierbarkeit nach“. S. 24 (Mitte) ist das Deutsch schwerfällig: „wenn die *potentia coeundi* zwar gegeben ist, aber die sogenannte *impotentia generandi* existiert.“ S. 35 ist wohl überflüssig zu bemerken, „Objekt der Entführung könne nur eine Frauensperson sein“. S. 36 dürfte der Absatz über die Strafen für Geistliche als Ehebrecher doch wohl weggelassen werden, da dies mit dem Eherechte nichts zu tun hat. S. 49 u. ö. wäre nach dem neuen Rechte doch deutlicher Religiosenstand statt Ordensstand zu sagen. S. 45 erklärt der Verfasser, es sei strittig, ob das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit auch aus einer *propter defectum consensus* ungültigen Ehe entstehe, und er meint mit dem alten Rechte, daß dies nicht der Fall sei. Ich glaube, wohl schon um deswillen, weil der Kodex uneingeschränkt sagt, es gehe aus einem *matrimonium invalidum* hervor. Sehr mit Recht tritt aber *Hilling* (S. 45 f.) dafür ein,

daß jenes Ehehindernis nicht fortbestehe, auch nach Sanierung der Ehe. Doch diese nebensächlichen Aussetzungen sollen die Güte des Ganzen nicht herabsetzen.

16. Von deutschen Verfassern besaßen wir bisher schon eine stattliche Zahl größerer Werke über das Eherecht: *Knecht* (1918), mehr noch *Leitner* (³1920), *Linneborn* (² 1922), *Schäfer* (⁸ 1924) *Wernz-Vidal* (1925). Nun tritt Professor *Trieb*s in Breslau mit einem „Handbuch des Eherechts“ für Theologen und Juristen auf den Plan, d. h. also wohl vornehmlich für jene Praktiker, die für gewöhnlich tiefer zu greifen haben als der einfache Seelsorger, aber auch für diesen. Der Herr Verfasser bietet zwei Teile dar. Der erste enthält das Grundlegende über die Ehe: Begriff, Quellen, Zweck, Vertrags- und Sakramentscharakter, Eigenschaften, Jurisdiktion und deren Geschichte, Arten, sodann die Darstellung des Verlöbnisses, die rechtlichen Vorbereitungen auf die Eheschließung und das Allgemeine über die Ehehindernisse. Der zweite Teil behandelt die verbotenden und die trennenden Ehehindernisse. Ein rühmlicher Vorzug des Trieb'schen Handbuchs ist zunächst der, daß es gegenüber den bisherigen Hand- und Lehrbüchern vollständig selbständig aufgebaut ist. Wohl ergab sich die Reihenfolge der Paragraphen mehr oder weniger von selbst; aber innerhalb derselben gibt es für den Verfasser kein hergebrachtes Schema und auch die Kanones des Kodex nimmt er in freier Behandlung her, wo und wie er sie gerade für seinen Stoff braucht, ganz im Gegenteil zu einem Eherecht wie dem Linneborns, der in sklavischer Bindung an die Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuchs diese zunächst im Wortlaut bringt und dann erläutert. Sodann ist das Trieb'sche Handbuch in kasuistischer Hinsicht so tief und weit als möglich ausgebaut; das gilt schon des Stoffes halber allerdings mehr vom zweiten als vom ersten Teil, der wohl manchmal zuviel theoretische Darlegungen enthält, wie sie eher auf den Katheder als in ein Handbuch taugen (S. 28 ff. über Verträge). Sehr zu loben ist ferner auch die durchaus juristische Behandlungs- und Ausdrucksweise. Und endlich ein letztes, das alle Anerkennung verdient, ist die tiefgehende Konfrontierung des kirchlichen mit dem weltlichen (deutschen) Eherecht. Das Geschichtliche wird bei jedem Abschnitt, also nach dem System der Einleitungshistorie eingestreut, das vorige mit dem neuen Recht verglichen. Einschlägige Materien aus anderen Gebieten des Kirchenrechts sind gegebenen Orts mitbehandelt (so das Gelübde S. 207 ff.). Auf die Bedürfnisse der Praxis ist reichlichst Rücksicht genommen, so hinsichtlich der Ehedispensgesuche S. 189 ff. und der Mischehen S. 223—258, ebenso hinsichtlich der Praxis geistlicher Gerichte bei den stets schwierigen Impotenzprozessen S. 289 ff.; hinsichtlich der Verschollenheitserklärung S. 311 ff. u. a. Die Spezialliteratur ist ex professo nirgends angegeben worden; jedoch wurde, soweit nötig, innerhalb des Textes bei Kontroversen hierauf Rücksicht genommen. Auf Anmerkungen wurde absichtlich verzichtet, weil das Handbuch der Praxis dienen soll (Vorwort zum 1. Teil), was freilich immerhin bei einem durch nichts beengten Handbuch auffällig erscheint. Alles in allem hat sich der Verfasser den größten Dank namentlich derer verdient, die das Eherecht aus Beruf tiefer zu durchdringen gezwungen sind. Wo subjektiven Erwägungen oder Schlüssen Spielraum gelassen ist, sind seine Ansichten sehr vernünftig und annehmbar. Es sei erinnert an die Abweisung der Bezeichnung der Zivilehe als Konkubinat (S. 82 ff.), an die Inschutznahme der Forderung des Mischeheneides seitens der bayrischen Bischöfe (S. 237), an die Bemerkung, daß „die traurigen Entgleisungen des Protestantismus (hinsichtlich der Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen und des Königs Friedrich Wilhelm II. von Preußen) nicht jenem als solchem aufs Konto gesetzt werden können, da er fest und konsequent auf dem Boden des monogamischen Prinzips stehe (S. 315), an die Verteidigung der Gesetzes- gegen die Gelübdetheorie hinsichtlich des Verpflichtungsgrundes des Zölibats (S. 338 ff.). Anderer Meinung als der Verfasser könnte man indes hinsichtlich der Impotenzlehre sein, die er in langen Ausführungen (S. 270—306) gegenüber der Sterilitätslehre verteidigt. Nach letzterer genügt es zur Gültigkeit der Ehe, wenn die Eheleute sich begatten können (*potentia coeundi*); nach ersterer aber ist eine Ehe nichtig, wenn auch

Fortpflanzungsunfähigkeit (*impotentia generandi*) gegeben ist. Die Sterilitätstheorie nimmt die *impotentia generandi* nicht als Impotenz, sonder als Sterilität; gemäß c. 1068 § 3 steht diese aber einem gültigen Eheabschluß nicht im Wege. Die Impotenztheorie hingegen stellt *impotentia coeundi* und *impotentia generandi* koordiniert nebeneinander. Der Kodex hat in c. 1068 § 1 weder den Begriff der *impotentia* näher erläutert, noch in c. 1068 § 3 den der *sterilitas*. Somit bleibt für beide Theorien Raum. Da zudem die *impotentia generandi* selten mit moralischer Sicherheit erwiesen werden kann und es meist beim *dubium* bleibt, so ist entsprechend c. 1068 § 2 in solchen Fällen für Ehefähigkeit zu plädieren. Dabei wird es also in der Praxis in der Regel sein Bewenden haben, und das gilt insbesondere auch für die Ehen von bereits alten Leuten. Theoretisch hat ja der Verfasser recht, namentlich darin schon, daß er sagt, das ältere Eherecht wäre von der Anschauung ausgegangen, als ob die Frau bei der Empfängnis lediglich passiv sich verhielte. Nicht verständlich erscheint ferner die Behauptung S. 258, das einfache Weihehindernis der *filii acatholicorum* dauere anders als bisher seit c. 987 n. 1 nicht mehr über den Tod der häretischen Eltern bzw. des häretischen Elternteils hinaus. Allein der Kodex sagt nur: *quamdiu parentes in suo errore permanent*. Das ist deutlich von einer Bekehrung zu Lebzeiten gemeint; der Tod kann aber doch nicht als Ersatz dafür gelten — *mors solvit omnia*, sagt der Verfasser — ja im Gegenteil, gemäß der *ratio legis* dieses Weihehindernisses, daß nämlich Weihekandidaten nicht von häretischen Lehren affiziert sein sollen, ist bei Söhnen solcher Eltern, die ihr Lebtage in der Häresie verharren, doch um so eher eine Affektion anzunehmen. S. 302 wäre nach dem ersten Absatz noch anzufügen gewesen, daß die *septima manus* nicht bloß der Kodex erwähnt, sondern daß sie auch in der neuen Instruktion der Sakramentenkongregation für Eheprozesse *super matrimonio rato* vom 7. Mai 1923 aufs neue vorgeschrieben wird. S. 15 wäre bei dem Personenstandsgesetz von 1875 noch die Novelle vom 11. Juni 1920 (§ 82a) zu erwähnen gewesen, und dazu die Ausführungsverordnung vom 6. Juli 1920; die Zivilprozeßordnung von 1877 gilt in ihrer neuen Fassung seit 1. Juni 1924 (nicht 13. Mai). S. 123 könnte statt Hochamt (bei Eheverkündigungen) richtiger und allgemeiner Pfarrgottesdienst gesagt werden. Druckfehler finden sich wenige (S. 185 Mitte 1901 st. unrichtig 1902; S. 189 unten n. 10 st. 9). Es wäre praktisch, wenn im Inhaltsverzeichnis auch die Unterabteilungen der einzelnen Paragraphen mit Stichworten angegeben gewesen wären. So gut drucktechnisch das Ganze ausgestattet ist, es ermüdet doch die ausschließlich verwendete große Antiquatype ohne Durchschuß das Auge und macht unübersichtlich.

17. Über „Ehescheidung in Religion und Recht“ veröffentlicht Professor August Knecht in München einen formell sehr ansprechenden, inhaltlich ebenso gelehrten als lehrreichen Vortrag. Er beginnt, bis in die graue Vorzeit zurückgreifend, mit den sumerischen Familiengesetzen und mit dem babylonischen Gesetzbuch Hamurapis, mit den israelitischen Ehegesetzen und denen der Ägypter, Griechen und Römer, um dann namentlich die Lehre des „göttlichen Sitten- und Gesetzeslehrers aus Nazareth“ darzulegen. Mt 5, 31 f. und 19, 3 ff. bringen die Worte des Herrn: Jeder, der sein Weib entläßt, es sei denn um des Ehebruchs willen, und eine andere heiratet, bricht die Ehe“. In den Parallelen bei Markus (10, 12) und Lukas (16, 18) fehlt der einschränkende Zwischensatz. Der hl. Paulus behandelt an zwei Stellen die Ehescheidungsfrage: 1 Kor 7, 10 f., 39 und Röm 7, 2. Zusammenfassend ist zu sagen: „Christus wollte das ursprüngliche und göttliche Gesetz der unauflöslichen Ehe wieder zur Geltung bringen unter Aufhebung der Konzession, die Moses seinen Glaubensbrüdern in Rücksicht auf ihre Herzenshärte, d. h. zur Vermeidung größerer Übel geglaubt hatte machen zu dürfen.“ Die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe ist des Christentums unverbrüchliches Gesetz. Aus der schwierigen und viel diskutierten Stelle Mt 5, 32 läßt sich nicht mehr als höchstens eine Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft, nicht eine völlige Trennung mit dem Rechte der Wiederverheiratung herauslesen (S. 25). Für das kirchliche Recht dauerte der Entwicklungskampf ein halbes Jahrtausend, bis im 12. Jahrhundert nach dem Siege der

Konsenstheorie über die Kopulattheorie von Kirchenrechts wegen die Möglichkeit einer Auflösung der einmal gültig geschlossenen Ehe nur mehr bei der fleischlich noch nicht vollzogenen Verbindung, und zwar lediglich für zwei Fälle (Eintritt in einen Orden und päpstliche Dispens) ins Auge gefaßt wurde. Das kirchliche Ehescheidungsverbot ist als göttliches Recht selbstverständlich in das jüngste Gesetzbuch der Kirche übergegangen. Der Verfasser wirft dann noch einen Blick auf das deutsche BGB. und auf das Ehescheidungsrecht der anderen Länder und schließt mit statistischen Übersichten über die Ehescheidung. Leider mangelt jedoch diesen, nach 100000 aller Einwohner berechnet, die rechte Brauchbarkeit, da auch die Unverheirateten (Kinder, Ledige, Geschiedene) mit in die normative Vergleichszahl einbezogen sind. Dies sollte bei den Zahlenstatistiken eigens hervorgehoben sein.

18. Mehr, als ihr Titel zunächst vermuten läßt, bringt die Arbeit des Grazer Kanonisten *Johann Haring* über „Das Lehramt der katholischen Theologie“. Es wird hierin eine kurze Geschichte des theologischen Unterrichts gegeben und daran anknüpfend die Darstellung der dermaligen theologischen Studien- und Unterrichtsverhältnisse in Altösterreich, im Deutschen Reich und in Italien (I. Teil); sodann wird die Vorbildung des theologischen Lehrers behandelt, die kirchliche Aufsicht über das theologische Lehramt und die Tätigkeit des theologischen Lehrers als Forschers, Dozenten und Erziehers (II. Teil); ein letzter Abschnitt ist, was man vielleicht nicht erwartet hätte, der Methode des theologischen Unterrichts gewidmet (III. Teil). Wie kaum ein zweiter war der Herr Verfasser zur Bearbeitung eines solch weitläufigen und zugleich praktisch sehr wichtigen Themas berufen. Übt er doch bereits mehr als ein Vierteljahrhundert an der Grazer Alma mater das akademische Lehramt aus und seine 1911 herausgegebene „Einführung in die Theologie“ hat seine pädagogische Befähigung aufs vorteilhafteste erkennen lassen. So bringt seine jetzige Veröffentlichung Worte und Winke eines erfahrenen und erprobten Lehrers. Der erste geschichtliche Teil kann natürlich nur eine mehr oder weniger ausführliche Übersicht sein; es müßte ja sonst die Geschichte der theologischen Disziplinen im einzelnen gegeben werden, und dafür mangeln zu einer kurzen Zusammenfassung noch vielfach die Vorarbeiten. Eine einläßlichere Darstellung war erst bei den neuzeitlichen Verhältnissen möglich. In Österreich wurden auf die Bischofsversammlungen von 1848 und 1856 sowie auf das Konkordat von 1855 hin staatlicherseits die Verhältnisse der theologischen Fakultäten neu geordnet. Interessant ist da insbesondere, daß man 1851 wieder eigene Professuren für Kirchenrecht in letzteren errichtete, nachdem sie in der Aufklärungszeit hatten fallen müssen, da die Theologen Kirchenrecht bei den Juristen hören mußten. Der neue Kodex gab, nach vergeblichen Bemühungen des österreichischen Episkopats 1901, Veranlassung zu neuen Reformen, die des näheren 1926 beschlossen wurden. In Deutschland ist es bei der Unterbindung des kirchlichen Einflusses auf die Fakultäten öfter zu bedauerlichen Konflikten zwischen Kirche und Staat gekommen. Die Bestimmungen des neuen Kirchenrechts haben natürlich auch hier Änderungen hinsichtlich des theologischen Studiums zur Folge gehabt; doch ist vieles noch im Fluß. Für die italienischen Seminare ist das Programm *generale studiorum Pius'* X. von 1907 maßgebend geworden, das 1912 teilweise geändert wurde. Merkwürdigerweise sind aber gerade in Italien die neuen Vorschriften des Kodex nur erst teilweise durchgeführt (S. 57). Für jedes der drei genannten Länder bringt der Verfasser die Studienpläne der theologischen Fakultäten, Hochschulen und Seminarien; freilich sind, soweit ich sehe, verschiedene derselben schon wieder veraltet. Das Lyzeum Hosianum in Braunsberg trägt seit 1910 die Bezeichnung staatliche Akademie; den bayrischen Lyzeen kommt seit 1921 der Titel *philos.-theol. Hochschulen* zu, was S. 49 bzw. 103 zu beachten war. Bemerkt mag sein, daß nach den Studienplänen für Kirchenrecht bis zu 24 Stunden an manchen Anstalten (Wien, Dillingen u. a.) angesetzt sind; das Normalmaß sollte heute überall 16 Stunden sein. Was die Erwerbung des kanonistischen Dokortitels betrifft, so kann dieser gegenwärtig nur an der Budapester Universität, an kirchlichen Anstalten in Rom, in Löwen und in

Straßburg erworben werden (S. 77). Irrig ist (S. 77), daß die deutschen katholisch-theologischen Fakultäten außer Freiburg und Würzburg immer noch den Lizentiatengrad verleihen. Das steht wohl in den Fakultätsstatuten, wird jedoch praktisch nicht mehr gehandhabt. Für den rite erworbenen theologischen Doktor wird überall der vorherige Empfang der höheren Weihen gefordert; für Ehrenpromotionen kommen auch Laien in Frage, wie z. B. von der Bonner Fakultät — was S. 79 noch angeführt werden könnte — der Reichskanzler Marx und der Orientalist und Liturgiker Baumstarck promoviert wurden. Repetenten sind zwar, was Bonn betrifft, in dessen Fakultätsstatuten vorgesehen, tatsächlich befinden sich solche — entgegen der Bemerkung des Verfassers S. 89 — aber nur an den dortigen beiden erzbischöflichen Konvikten. Mit Recht steht S. 109, der akademische Lehrer soll der Forschung und der Lehre dienen und darum von störenden Nebenarbeiten ferngehalten werden; höchstens gelegentliche Aushilfe in der Seelsorge oder bescheidene Teilnahme an der Verwaltung könne für ihn in Betracht kommen. Das ist sehr vernünftig gesprochen. Ungemein wertvoll sind des Verfassers Winke und Hinweise im dritten Teil seines Buches bei Darlegung der Lehrmethode. Unparteiisch genug weist er in anerkennenswerter Weise auf die Verdienste von *Hans Schmidkunz* um Förderung einer Hochschulpädagogik hin (S. 113). Sehr beherzigenswert ist seine Klage (S. 120), daß immer noch nicht die theologischen Fächer, namentlich Moral, Pastoral, Kirchenrecht gegenseitig abgegrenzt sind; damit wird die alte Geschichte berührt, die wohl ewig neu bleiben wird, daß den Theologen vieles doppelt und dreifach immer wieder von einem anderen Fachprofessor vorgetragen und so die Zeit vertrödelt wird. Von Verständnis zeugen auch die Bemerkungen, daß in den ersten Stunden nicht endlos Literatur diktiert werden soll, für die das Interesse der Hörer doch erst später wach werden kann (S. 122), daß veraltete Einwendungen und abgetane Irrtümer nicht oder nur kurz zu behandeln, neue Angriffe mehr zu erörtern und auch Errungenschaften und Strömungen auf Nachbargebieten zu berücksichtigen seien (S. 122). Ganz vorzüglich sind die Darlegungen über den akademischen Vortrag, über Diktiermethode, über Vorlesungen und Lehrbuch, doch kann hier nicht näher auf diese Punkte des lehrreichen Buches eingegangen werden.

19. Das „Kirchliche Vermögensrecht“ hat seit Erscheinen des Kodex 1917 noch keine monographische Darstellung erfahren. Nun bietet eine solche der Professor des Kirchenrechts und Angehörige der Schoutvelder Missionsgenossenschaft, *P. G. Vromant*, allerdings in erster Linie für Missionäre und Klosterleute. Er hat sich bereits vorteilhaft bekanntgemacht durch einen Kommentar zu den Missionsfakultäten der Propaganda (1926). In seinem neuen Werke behandelt er das Vermögensrecht unter Zugrundelegung der Legalordnung des Kodex, d. h. der Reihenfolge nach die Kanones 1495—1551, die ja die Überschrift tragen: *de bonis ecclesiae temporalibus*. Jedesmal stellt er den einzelnen Kanon vorauf und erläutert ihn dann unter Einbeziehung aller einschlägigen und sonstigen Kanones des Kodex, insbesondere derer aus dem Missions- und Ordensrecht, nach allen Regeln scholastischer Kunst teilend, definierend, fragend, beweisend, hinzufügend, zusammenfassend, so daß das Buch, das dem Satzbilde nach auffallend splendid gedruckt ist, auf jeder Seite voller Nummern, Buchstaben und Zahlen ist; denn fast jeder Satz hat ein Einteilungszeichen. Wenn man eine derartige Darstellungsform nicht gewohnt ist, kommt sie einem nicht gerade übersichtlich trotz oder wegen der übersichtlich sein sollenden vielen Haupt- und Unterabteilungen vor. Aber von dieser Äußerlichkeit abgesehen, muß das Ganze als eine höchst anerkennenswerte, wissenschaftliche Leistung angesehen werden. Insbesondere sind die Darlegungen und namentlich die Definitionen klar; der Text ist scharf und prägnant, die Gedankenfolge logisch. Jeder Satz fast wird durch Literatur- oder Quellenbelege gestützt, so zwar, daß hierbei die alten klassischen Autoren ebenso zum Worte kommen wie die neuen und neuesten seit dem Kodex; auch deutsche Literatur wurde benützt. Daß selbst die jüngsten römischen Entscheidungen mitberücksichtigt wurden, ist bei der offensichtlichen Akribie des Verfassers selbstverständlich. Wo die

Meinungen geteilt sind, versteht er seine eigene selbständig und sehr vernünftig sich zu bilden. Ich habe außer einigen unnennenswerten Kleinigkeiten in dem Buche nichts gefunden, was antastbar wäre. Möge es in den Kreisen, für die es vornehmlich bestimmt ist, weite Verbreitung finden!

20. Über den Geist der neuen deutschen Reichsverfassung von 1919 ist schon mancherlei geschrieben worden. In einem nun gedruckten Vortrag behandelte *Ref.* deren „Kirchenpolitisches System“. Eine kurze Übersicht kennzeichnet zunächst die kirchenpolitischen Systeme, wie sie theoretisch möglich und geschichtlich bei uns feststellbar sind. Zuletzt war es das System der staatlichen Kirchenhoheit, das jedoch in den verschiedenen deutschen Staaten eine verschiedene Stärke aufwies. Das Reichskirchenrecht der nunmehrigen Reichsverfassung in den Artikeln 10 I u. II, 135—149, 173, 174 und 177 ist ein Kompromiß. Es stehen hier Trennungsprinzip und moderne Kirchenhoheit unausgeglichen nebeneinander. „Es besteht keine Staatskirche“, lautet der eine Satz (Art 137 I); „die Kirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts“, heißt der andere Satz (Art. 137 V). Das sind unverkennbare Gegensätze. Will man die kirchenpolitischen Grundgedanken der Reichsverfassung auf eine kurze Formel bringen, so mag diese lauten: grundsätzlich Trennung, tatsächlich immer noch ein gemessen Maß von Staatskirchenhoheit. Alle die einschlägigen Artikel der Reichsverfassung werden näher gewürdigt. — Im Anschluß hieran befaßte ich mich mit dem bislang nicht behandelten Thema „Pfarrer und Staat“, allerdings, dem Zweck dieses zweiten Vortrags entsprechend, nur unter Berücksichtigung der bayrischen Verhältnisse, die heute noch ein größeres Maß von Kirchenhoheit aufweisen als die der meisten anderen deutschen Länder. Es werden entsprechend den beiden Einteilungsfragen: Was hat der Pfarrer am Staat? und Was hat der Staat am Pfarrer? alle jene rechtlichen und tatsächlichen Verhältnisse durchbesprochen, die für den Gegenstand von Belang sind, insbesondere wird auch die Bedeutung des Pfarrers für den Staat, auch den modernen Staat hervorgehoben. „Immer braucht der Staat, der monarchische, der demokratische, der sozialistische die Kirche, im besonderen die Pfarrer“ (S. 55). „Pfarrer und Staat“ können so wenig gänzlich voneinander getrennt sein wie Kirche und Staat, und das im beiderseitigen Interesse. Leistet auch der Staat dem Pfarrer gar manches, so gilt das ebenso, ja eigentlich noch mehr umgekehrt“ (S. 61).

21. In seiner Quellensammlung für das geltende Recht bringt Professor *Hilling* ein neues (16.) Heftchen zu praktischen Übungen, enthaltend die Drei letzten Konkordate, nämlich mit Lettland, Bayern und Polen, das erste und letzte in französischer, das zweite in deutscher Sprache. Unter der für das bayerische Konkordat angegebenen Literatur könnte man vermissen *Traub* 1925, *Zscharnack* 1925, *Piloty* 1925, *Wohlmuth* (Klerusblatt vom 31. Januar 1925: der äußere Gang der Verhandlungen!), *Bachmann* 1926, *Falk* 1926. Vom bayerischen Konkordat hätte unbedingt auch der italienische Wortlaut mit abgedruckt werden müssen schon wegen des erhobenen Vorwurfs, daß der deutsche und der italienische Text sich nicht deckten, sodann auch deswegen, weil in den *Acta ap. sed.* beide Texte als authentisch wiedergegeben sind.

22. Der ebenso verdiente als gelehrte und belesene Domdekan *Dr. Kiefl* in Regensburg unternimmt es in seiner Schrift „Kritische Randglossen zum bayrischen Konkordat“, die soviel umstrittene Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und dem neuen Bayern in Schutz zu nehmen. Er fühlte sich dazu um so mehr berufen, als er seinerzeit Mitglied der von Kardinal Faulhaber einberufenen Konkordatskommission war (S. 31) und der gewaltigen, publizistischen Bekämpfung des Konkordats gegenüber von katholischer Seite noch zu wenig erwidert worden ist (S. 1). So will denn sein Buch, dessen einzelne Kapitel, wenn ich recht weiß, zuvor größtenteils in dem vom Herrn Verfasser geleiteten „Regensburger Korrespondenz- und Offertenblatt“ erschienen, nicht ein Kommentar, sondern eine zwanglose Reihe von Er-

wägungen über die weltanschaulichen Perspektiven darstellen, in die das Konkordat eingestellt ist (S. 1). Sie sollen, wie der Verfasser ausdrücklich (S. 58) wünscht, die Aufmerksamkeit auch der außerbayrischen Leser finden. Das erste Kapitel weist den Vorwurf zurück, als ob die römische Kurie mit dem Konkordat „ein lukratives Geschäft“, wie man sagte, gemacht hätte. Mit Recht bemerkt er da, die vier in Art. 4, 2 gewährleisteten Weltanschauungs-, besser gesagt konfessionell zugeschnittenen Professuren könnten nicht einfach der in § 2, 2 des Protestantenvtrags garantierten Kirchenrechtsprofessur in Erlangen gegenübergestellt werden; man hätte eben klar sagen sollen, daß bei der heutigen Lage des Protestantismus protestantische Weltanschauungsprofessuren für alle in Betracht kommenden Richtungen undenkbar wären (S. 8). Und in Hinsicht auf Art. 8, 2 (Beanstandung von Mißständen im religiös-sittlichen Leben der kath. Schüler) betont er richtig, dieser Artikel sei nicht, wie man meinte, das wichtigste Zugeständnis des Staates an die Kirche, vielmehr umgekehrt, weil hierdurch das allgemeine Staatsbürgerrecht der Dienstaufsichtsbeschwerde eher beschränkt als erweitert sei (S. 14). Das dritte Kapitel bringt das Gutachten des Verfassers über die ihm gestellten Vorfragen des bayrischen Konkordats, erstattet im Dezember 1919. Hierin verteidigt er mit guten Gründen die Anschauungen, daß durch die Reichsverfassung oder Reichsgesetzgebung am bayrischen Konkordat als einem Vertrag völkerrechtlicher Art nichts geändert werden könne, da Reichsrecht zwar nach der Reichsverfassung Landrecht (Art. 13) breche, aber nicht Völkerrecht (S. 33), ferner daß ein Reichskonkordat nicht wünschenswert sei, da die Katholiken in Bayern andere Ansprüche an den Staat hätten als die in Mecklenburg (S. 35), weiterhin daß der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 sowohl altrechtliche Lasten für die säkularisierenden Staaten gemäß dem Rechtssatz von der Universalsukzession gebracht habe als neurechtliche, auf Grund des § 35 über die Ausstattungspflicht für die Domkirchen (S. 37). Das fünfte Kapitel über das kirchliche Steuerrecht bezeichnet sehr treffend das den Religionsgesellschaften gewährte Besteuerungsrecht als ein Danaergeschenk und warnt davor, daß dies dazu benutzt werde, um klare Rechtsverpflichtungen des Staates von diesem abzuwälzen (S. 62 u. 66). Schon die Kirchengemeindeordnung von 1912 sei ein Fremdkörper in der Organisation der Kirche gewesen; das Kirchensteuergesetz von 1921 ist noch weiter gegangen; es nennt die Kirche nur mehr als „Religionsgesellschaft“ (S. 69). „Das staatliche Zwangssteuersystem,“ so sagt Verfasser sehr mit Recht, mag für eine außerordentliche Zeit, wie es die heutige ist, vorübergehend auch der Kirche Dienste leisten; aber dauernd wird es sich schwerlich in der Kirche einbürgern“ (S. 70); niemals wird die Kirche den, der keine Kirchensteuer zahlt, von ihren geistigen Gütern ausschließen (S. 73) und es ist nicht zuzulassen, daß der Staat jemand zum Austritt aus der Kirche zwingt, weil derselbe keine Kirchensteuer zahlen kann oder will (S. 74). Im sechsten Kapitel über die Patronate kommt der Verfasser nochmal geflissentlich auf die infolge der Säkularisation eingetretene Universalsukzession des Staates zu sprechen und scheidet strikte staatliche Patronate und Wittelsbacher Familienpatronate (S. 80 f.); die Gemeindepatronate schließt die Reichsverfassung aus, ebenso wie das Konkordat; rein landesherrliche Patronate seien Überreste des Polizeistaates und die Kirche habe solche im engeren Sinn nie anerkannt (S. 81 u. 86). Im neunten Kapitel ist von dem neuen Entwurf des Reichsablösungsgesetzes die Rede. Der Verfasser erhebt laut seine Stimme dagegen, daß hierin das Bestreben sich zeige, die ganze Ablösungsfrage auf den bloßen Verwaltungsrechtsweg hinüberzuschieben (S. 110). „Sollen die Länder ablösen, dann dürfen sie nicht gezwungen werden, dies in der Zeit der höchsten Staatsnot zu tun, wo ein gerechter Ausgleich unmöglich ist,“ meint mit unbestreitbarer Richtigkeit der Verfasser. Er schließt sein von heiligem Eifer für das Wohl der katholischen Kirche getragenes Buch mit den schönen Worten: „Der christliche Gedanke allein hat die Kraft, mit seinen Ewigkeitsidealen die Völker zu einen und zu verbinden; der am Diesseits haftende moderne Gedanke trägt alle Keime der Auflösung in sich. Dies ist der tiefste Grund, warum durch ein Konkordat die innere Kultureinheit eines Staates nicht gelockert, sondern machtvoll gefestigt wird“ (S. 121). Albert M. Koeniger.

Vom Ringen der Gegenwartsphilosophie um das Objektive und Metaphysische II.

IV. *Hans Beggerow*, Die Erkenntnis der Wirklichkeiten. Halle, Niemeyer 1927. XLII u. 558 S. — *Emil Brunner*, Religionsphilosophie evangelischer Theologie. (Aus: A. Baeumler und M. Schröter, Handbuch der Philosophie, Abt. II F) München und Berlin, Oldenbourg 1927, 99 S. — *Sergius Bulgakow*, Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt, Reichl 1927. 328 S. — *Romano Guardini*, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz, Grünewaldverlag 1925. XVI u. 257 S. — *Robert Jelke*, Religionsphilosophie. Leipzig, Quelle & Meyer 1927. XI u. 333 S. — *F. Köhler*, Metaphysische Psychologie und ihre Beziehungen zur Religion. Leipzig, Pfeiffer 1926. 31 S. — *Reinhard Kynast*, Ein Weg zur Metaphysik. Leipzig, Meiner 1927. XIV u. 353 S. — *Hedwig Minrath*, Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Berlin und Bonn, Dümmler 1927. VIII u. 82 S. — *Erich Przywara* S. J., Religionsphilosophie katholischer Theologie. (Aus: A. Baeumler und M. Schröter, Handbuch der Philosophie, Abt. II E). München und Berlin, Oldenbourg 1927. 104 S. — *Leo Schestow*, Potestas clavium. München, Verlag der Nietzsche-Gesellschaft 1926. 460 S.

* * *

IV.

Erkenntnistheorie und Ethik führen die heutige Philosophie an die Grenze der Metaphysik und der Religionsphilosophie. Aber auch diese Disziplinen selbst erfreuen sich reger Bearbeitung, die zur Lösung der Gottesfrage hinstrebt. Die Psychologie strebt über ihren Empirismus hinaus zur „metaphysischen Psychologie“, der *F. Köhler* die Frage sowohl nach dem aus keiner empirischen Allgemeinesetzlichkeit, auch nicht aus biologischen Vererbungssetzen, zu erklärenden Eigensein des individuell eigenartigen Menschengesistes zuweist wie die andere nach der metaphysischen Wirklichkeit, mit der sich das religiöse Bewußtsein in Verbindung weiß. Passen beide Realitäten nicht in das rational-logische Weltbild der wissenschaftlichen Erkenntnis, so beweist das nichts gegen ihre Wirklichkeit. Diese Überzeugung vom Dasein wie von der außerwissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeit des Metaphysischen macht sich in den neuesten Bestrebungen um die Metaphysik allenthalben geltend: ein Ringen um Niederlegung der Schranken, die Kant der metaphysischen Erkenntnis gesetzt hatte. Kants transzendentalen Idealismus sucht *Beggerow*, von der Naturwissenschaft herkommend, zu einem „transzendenten Realismus“ fortzuführen, der neben Kant Eckehart, neben Newton Goethe sein Recht geben möchte. „Wirklichkeit“ umschließt mehrfache „Wirklichkeiten“, die gleichgeltend nebeneinander stehen und Erscheinungen des einen Absoluten sind, das sich in ihnen als Fremdgegebenheit von „Intelligiblen“, „Peregrinen“ und „Inexplikabilien“ geltend macht. Die dreifache Wirklichkeitssphäre: die „morphische Wirklichkeit“ — das naive Weltbild der qualitativen Gestalten, der Töne und Farben, der geformten Stoffe und Bewegungen —, die „hylische Wirklichkeit“ des Physikers — das mechanisch-neuzeitliche Weltbild der qualitätslosen Kräfte und bewegten Massen —, die „psychische Wirklichkeit“ — die Welt der inneren Qualitäten des Vorstellens, Fühlens, Wollens mit ihrem „Ich“ als einheitlichem Träger — hat je eine besondere Erkenntnisart, die eine in sich geschlossene Welt erzeugt, ist aber eine einzige Erscheinung des absolut Wirklichen, dessen Dasein aufgewiesen, dessen Sein aber nicht ‚eigentlich‘ erkannt werden kann. Das beweist eine an Kant sich anlehrende Erkenntnistheorie, die aber um Kants „Ding an sich“ weiß und als bedeutendste Kategorie die der „Gemeinschaft der Teile“, als apriorisches Grundgesetz das der „Totalität“ oder der „Vollendung“ aufführt. Nicht aus bloßen Begriffen, aber aus Aufhebung der Schranken von Raum und Zeit baut sich eine „induktiv mutende Metaphysik“ auf, die an der Erscheinungswelt orientiert ist und das Absolute nach „Analogie“ der Erscheinung deutet. Gott erscheint ihr, im Gegensatz zum „persönlichkeitslosen Pantheismus“ der „Gott-Natur“, als das „intelligible, höchst be-

wußte allpersönliche Sein“, wie es Eckeharts „Seelenfünkeln“ ahnten und wie es in der Höchsteigerung des „religiösen Gefühls“, im „mystischen Gefühl“ der „akosmistischen Erfahrung“, des „namenlosen Einsseins“ mit der Gottheit, von begnadeten Menschen ergriffen wird. Kühler als dieser Naturwissenschaftler, Philosoph und Mystiker stellt Kynast die kritische Frage nach dem Geltungswert der Metaphysik. Von Mystik ist hier nicht die Rede, um so strenger von Erkenntnistheorie. Diese weist in aller Metaphysik ein Glaubensmoment nach, das auch dem positivistischen Tatsachenwissen noch eignet. Metaphysik will zum Unbedingten hin und ist schon deshalb nicht „Wissenschaft“. Denn diese kommt nie zu einem Abschluß in einem Unbedingten, ist gegenüber der metaphysischen Ganzheitserkenntnis immer nur Teilwissen. Die Bedingungen des Bedingten (der Wissenschaft) will Metaphysik erkennen, also ein überwissenschaftliches Ziel erreichen. Aber deshalb braucht sie kein Phantasie- und Willkürzeugnis, kein „ungültiger Inhalt“, und braucht ihr Gegenstand nicht „grundsätzlich“ unerkennbar zu sein. Sie will die Wirklichkeit als geordnete Ganzheits-„Gestalt“ erkennen, aber sie kommt zu solcher Gestalt nur an Hand der gegenständlichen Erkenntnis des Wirklichen. Darum hat sie „teil“ an der objektiven Erkenntnis der von der Wissenschaft eingesehenen Ordnungen. So schließt sie ein subjektives Gestaltungs- und Glaubensmoment immer ein, aber sie verliert nicht ihre Beziehung zum Wissen um gegenständliche Erfahrung. Jeder Gegenstand hat aber Beziehung zu Werten, zum „gesollt Gültigen“. Auch Metaphysik ist ohne dies nie ausgekommen, und man kann die geschichtlichen Metaphysiken nach dem in ihnen vorherrschenden Wert klassifizieren. Ist der Wert „außerwissenschaftlich“, so doch gültig, und darum ist auch metaphysische Erkenntnis gültig, aber „gestaltgültig“, also stets ichbezogen, wenn auch am objektiven Sein und an gültigen Werten orientiert. Darum will sie „Weltanschauung“ sein, Lehre von den letzten Gründen des Seins und den höchsten Wertbezügen des Lebens, des Einzel- und des Gesamtens der Menschen. „Gott“ ist ihr letzter Gegenstand als ens realissimum und summum bonum, das nur personal gefaßt werden kann, da alle Werte zum Tun der Person hinbezogen sind. Die Metaphysik kann Gottes Eigenschaften ableiten (Allgüte, Heiligkeit, Allwissenheit, Allschönheit, Allmacht, Allgegenwart) aus seiner „Vollkommenheit“ als höchstem Wertwesen. Auch Gott ist geschlossene werterfüllte Gestalt, darum, obgleich erkennbar, für die Wissenschaft „irrational“. Diese Metaphysik verrät auf den ersten Blick mannigfache Beziehungen zur neukantischen Wertphilosophie, aber sie überwindet Rickerts ametafysische Haltung. Sie ist inhaltlich stark an Hegels Kulturphilosophie orientiert, weshalb sie Gott auch als höchstes „personifiziertes Kulturideal“ und in pantheistischer Weise, trotz des starken Personalismus, die Weltgeschichte als Gottverwirklichung faßt. Daß dies nicht die religiöse „Gott“-Vorstellung ist, bleibt K. nicht verborgen. Daß aber der Gottesbegriff der neukantischen (südwestdeutschen) Wertphilosophie nicht ein genuinreligiöser ist, vielmehr die Religion hier rationalisiert und verweltlicht wird, und wegen der mangelnden realistischen Erkenntnislehre und Metaphysik die „Wertwirklichkeit“ Gottes philosophisch nicht gesichert werden kann, das zu zeigen, ist das Ziel der Arbeit von H. Minrath.

So ist die Wende zur Metaphysik mit einer Einschränkung des naturwissenschaftlich-mathematisch-logischen Wissenschaftsbegriffs auf sein Gebiet verbunden und „Wissenschaft“ ihres Anspruchs auf alleinige Erkenntnisgeltung entkleidet. Dem abendländischen Rationalismus gegenüber wirft heute die östliche Philosophie Leo Schestows die Frage nach der „potestas clavium“ auf: die Frage nach dem Recht der Vernunft, in den letzten Wirklichkeits- und Menschheitsfragen absolute Antworten geben zu wollen. In der hellenischen Philosophie, in dem von ihr beeinflussten Augustinismus und der Scholastik des abendländischen Katholizismus, in dem Rationalismus der Neuzeit, als dessen neuesten Vertreter der Russe die Leibnizschen verités de raison erneuernde Husserlsche Phänomenologie wie auch die heutige, bezeichnenderweise aus der Phänomenologie entspringende Ontologie (vgl. vor allem N. Hartmann) anspricht, sieht er die Anmaßung der Menschenvernunft, mit der konkreten,

lebendigen Wirklichkeit wie mit dem lebendigen Gott fertig zu werden. In Wirklichkeit wird hier beides vergewaltigt, denn Glaube ist das tertullianische *Credo, quia absurdum*, und das Leben ist in seiner unwiederholbaren, von keiner um allgemeine Wahrheiten sich mühen- den Vernunft erfaßbaren Einzigartigkeit absolut irrational, der Relativismus deshalb die einzig philosophische Haltung, ein Eindringen in das „Geheimnis des Schöpfers“ unmöglich. Auf dieses kann man nur bereitwillig horchen. Aus dieser scharfen, in Aphorismen sich bewegenden Absage an die rationale Philosophie leuchtet ein Stück östlicher Mystik ebenso entgegen, wie aus dem ganz anders gearteten Versuch eines anderen Russen, *Sergius Bulgakows*, der die „Tragödie der Philosophie“ zu zeichnen sucht und in einer am Trinitätsdogma orientierten Denkweise Wirklichkeits- und Gotteserkenntnis zu vermitteln strebt. Diese „Tragödie“ ist der immer erneuerte Versuch, mit rationalem Denken das Weltgeheimnis zu enträtseln. Wie wenig dies gelingen kann, sucht *B.* in einer scharfsinnigen Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie seit Descartes, vor allem mit Kant, Fichte und Hegel zu erweisen. Er erneuert nicht die idealistischen und gnostischen Versuche, vom Ich aus die Trinität rational oder irrational zu konstruieren, er nimmt vom *Credo* aus den Ausgang für ein Intelligere, weist also die philosophische „Häresiologie“ der Anpassung des Mysteriums an die ratio ab. Die im Wesen des Urteils — *B.*s Ausgangspunkt — gelegene, untrennbare Dreiheit von Ich (Subjekt), Welt (Prädikat) und der Verbindung beider (Kopula) offenbart für östliches Wirklichkeitsdenken das Wesen der Substanz. Jede Trennung („Häresie“) dieser Dreiheit führt zu unwirklichen Einseitigkeiten: zum Idealismus, der nur das Subjekt sieht, zum Panlogismus, der nur das Prädikat kennt, zum Realismus, der nur vom unpersönlichen Sein der Kopula ausgeht. Aber die Einheit in dieser Dreiheit kann keine Philosophie erfassen, sie verstrickt sich immer in unlösbare Antinomien. Im Dogma der Offenbarung finden diese einzig ihre Aufhebung. Und dieses Dogma hat die streng griechisch-orthodoxe Form, die im katholischen „filioque“ eine Mißdeutung des trinitarischen hypostatischen Urlebens erblickt. Diese ganze Spekulation ist echte Scholastik, die vom Dogma her die Wirklichkeit durchleuchtet, ihre Autoritäten in der Schrift des Alten und des Neuen Testaments wie in den Vätern, vor allem den griechischen, besitzt und in steter Auseinandersetzung mit dem gegnerischen Denken (namentlich mit dem deutschen Idealismus) sich befindet.

Die katholische Scholastik und die neueste katholische wie protestantische (Barth, Gogarten, Brunner) Religionsphilosophie findet erfreuliche Berücksichtigung, wenn auch nicht durchgehends Zustimmung in *Jelkes* Religionsphilosophie, die neben der phänomenologischen Erarbeitung des Gegenstandes des religiösen Aktes sich energisch der Wahrheitsfrage der Religion zuwendet. Dabei erscheint Religion als „ein praktisches Bejahen objektiven Einwirkens überweltlicher Realität“. Ihr eignet eine dominierende Stellung im menschlichen Geistesleben. Sie findet im Christentum, vorbereitet durch Israels prophetische Religion, die „religionsphilosophisch am höchsten zu wertende“ Form. Sie ist primär Gegenstandsbewußtsein, als Zustand ist sie erst Reaktion auf ihren Gegenstand. Aber sie wäre nie Wirklichkeit, wenn der Mensch nicht eine (rein formale, keinerlei inhaltliche Vorstellung einschließende) apriorische „Vernunftanlage“ für sie hätte, die die Bildung der aus göttlicher Offenbarung fließenden religiösen Gegenständlichkeit innerhalb des menschlichen Bewußtseins erst ermöglichte. Dieses Apriori wird geweckt durch göttliche Selbstoffenbarung an den Menschen, die ohne das Apriori für das menschliche Subjekt unerfaßbar wäre. Darum schließt Religion stets ein „Supra-naturales“ ein. Aller Psychologisierung, Historisierung und Vermenschlichung der Religion wird damit gewehrt und eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der gesamten neueren Religionsphilosophie von hier aus unternommen. Unter Anlehnung an den kritischen Realismus der Gegenwart und in Ablehnung des Troeltsch'schen Transzendentalismus, der mit dem Aufweis des religiösen Apriori auch über die Wahrheitsfrage der Religion schon glaubte befunden zu haben, spricht *J.* einer „intuitiven“, in einer „Wahrnehmbarkeit Gottes auf Grund einer besonderen, von ihm ausgehenden und von ihm an seine Werke gebundenen Wirkung“ wurzelnden

Gotteserkenntnis das Wort, der mittels des religiösen Apriori die Erfahrungswelt in Natur und Geschichte zum Hinweis auf Gott wird. Sie bleibt „Glaube“, „religiöse Erkenntnis“ und ist nicht metaphysischer Gottes-„Beweis“. Ein Reflektieren über Gott kann sich in der Tat nur erheben, wenn man um Gott schon irgendwie weiß, und diese Reflexion selbst ist nicht die rein theoretisch-metaphysische, sondern die an der Religion und ihrem Glaubensgegenstand interessierte. Die Metaphysik auch der thomistisch-realistischen Erkenntnislehre löste die Frage nach der Gotteserkenntnis nicht von einer autonomen Menschenvernunft her, sondern aus dem Glauben an das Abbild göttlicher Wahrheit in der Menschenseele und an das Vernunftlicht als Nachbild der unerschaffenen Wahrheit, wodurch auch die „natürliche Gotteserkenntnis“ erst möglich wird (vgl. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheits-erkenntnis nach Aug. u. Thom. v. A.*, 1924, 53 ff.).

Darum sind, wie Przywara betont, der katholischen Religionsphilosophie alle Gottes-„Beweise“ verdächtig, die Gott zu irgendeinem „Zwecke“ fordern, zur Erklärung etwa theoretischer Zusammenhänge oder praktischer Sittlichkeit. „Gott“ ist eben einer ganz anderen Gegenstandssphäre angehörig als der der theoretischen Metaphysik, die das Seiende auf letzte Gründe (ἐξώματα, ἀρχαί) erforscht, Gott ist nicht ein Gegenstand theoretisch-metaphysischer ‚Hypothesen‘, die zum Zwecke der Welterklärung aufgestellt werden. Das wollten die Gottesbeweise der Aufklärung, die zum Zwecke des Abschlusses eines durch die Vernunft begreifbaren, ja von ihren verités de raison her erst verständlichen und diese nur widerspiegelnden Welt- und Menschenbildes auch der „Vernunftidee“ Gott im Kosmos der Ideen, im rationalen Vernunft-„System“, ihre logische Stelle zuwiesen. Aber, wie Przywara feststellt, „in der gesamten Geschichte der Kirche ist wissenschaftliche Gotteslehre immer etwas, was dem praktischen religiösen Leben nachfolgt.“ Hier ist also das Denken nicht aus der Totalität des religiösen Lebens getrennt, sondern von ihm getragen und befruchtet, und „Religionsmetaphysik“ ist nicht reine Theorie, sondern ein Denken, das zu Gott als dem Übermenschlichen und Übergeschöpflichen führt, in „religiöser Liebeserfurcht“ zu dem „Unbegreiflichen“, dem Deus tamquam ignotus“ des Thomas von Aquin, hinführt. Dem bewußtseins-immanenten, auf den bewußtseins-transzendenten Gott intentional gerichteten religiösen Akt entspricht der Gott, der sich dem für ihn geöffneten Menschenbewußtsein als der alles Menschliche überragende Transzendente offenbart und, dem intentionalen Streben gegenüber, allem ziellos unendlichen Streben in sich selbst das Ziel setzt. So ist er der ferne und der nahe Gott, in seinem „quid sit“ nur analog, gleichnishaft und doch unvergleichlich, zu erfassen, aber nie aus der Schöpfung, die nur eine der unendlichen Schöpfungsmöglichkeiten Gottes ist, errechenbar und in seinem Wesen durchsichtig werdend. So ist Religion ein Schauen der Welt von Gott her, die als natürliche Gottesoffenbarung ergriffen wird. Möglich wird religiöse Erkenntnis nur durch die Auffassung des Menschen als „Kreatur“ mit ihrer zu Gott hin geöffneten „potentia oboedientialis“ dem Creator gegenüber. Die Religion vollendet sich in der Hingabe der Kreatur an Gott durch alles Geschöpfliche „hindurch“. In ihrem Ethos vollzieht sich die Anerkennung und Weihe alles Geschöpflichen an seine Urquelle.

Die „Polaritäts“-Philosophie Przywaras ist ein lebendig-fluktuierend dynamisches Denken, das alle Spannungen zum Ausgleich bringen möchte, ein „molinistisches“ Denken, dem nach Pr. s eigener Typisierung gerade dieses Ausgleichen eigen ist. Ein konstruktiver, sachliche wie historische Gegensätze zu leicht vermittelnder Zug im Systembau wie in historischer Betrachtung ist dabei unvermeidlich, eine Unruhe, die im Ja zu einer Position schon zum einschränkenden Nein und umgekehrt neigt. Der Historiker wie der Systematiker der Philosophie empfindet diese unruhige Hast des Denkens nur mit Unbehagen. Denn die Sucht zum Vermitteln trübt die historischen Verschiedenheiten ebenso wie die logische Schärfe der Begriffe. Das Polaritäts-„System“ Pr. s ist bei aller scheinbaren Weite doch ein fertiges und hat seine Schemen bereit, in die alles hineinpassen muß und soll. Alles ist hier im Fluß, aber im Grunde gibt es sehr feste Begriffe, an denen alles gemessen, und nach denen alles abgestempelt wird.

Die Ehrfurcht vor dem Sein und den um es sich mühenden Denkern ist darum bei *Prz.* doch keine letzte; es ist im letzten Grunde alles klar, und alles paßt in dieses „polare“ Denken von vornherein hinein. Hegels Dialektik war weiter und viel weniger konstruktiv. Die Typen katholischer Gotteslehre, die *Pr.* mit Recht immer als Ausdruck einer besonderen Frömmigkeitsform (*credo, ut intelligam*) faßt, sind ihm nur relative Verschiedenheiten, die der gegenseitigen Ergänzung bedürfen. In Thomas liegen ihm schon die Ansätze zu später so entgegengesetzten Richtungen wie die der Skotus, Molina-Suarez und Newman. Alle verschiedenen Typen führen sich schließlich auf die beiden Plato-Augustin und Aristoteles-Thomas zurück, aber beide haben wieder ihre Gemeinsamkeiten, ja, das „Gegensatzgewebe der Weltweisheit über Ost und West“ erlöst sich in diesen beiden Typen „zur Einheit der *Una catholica*“. Man sieht, wie weit die „Spannungseinheit“ ist und wie vieles sie umfassen kann! Aber das gerade macht mißtrauisch gegen sie.

Gegen diese konstruktiv-vermittelnde Denkart, die gleichwohl nichtkatholischem und auch nicht schulmäßig katholischem (vgl. *Pr.*s frühere günstige Beurteilung Schellers und das schnelle Urteil über Hessen und Laros dem gegenüber) Denken gegenüber ihre festen Formeln für die Ablehnung immer bereit hat und einzig in der katholischen Haltung zu Gott und Welt die universale Weite der „Spannungseinheit“ verwirklicht findet, hebt sich die zurückhaltende, bescheiden sich in das Geheimnis des Konkret-Lebendigen vortastende Gegensatzlehre *Guardinis* mit ihrem oftmaligen „Ich weiß nicht“, mit ihrem wiederholten „vielleicht“ als kritische Leistung wohlthuend ab. Überall zeigt sie ein ernstes Ringen um Exaktheit und wissenschaftliche Sauberkeit der Begriffe, ein genaues Sichabgrenzen gegen romantisches Umschlagen der Gegensätze ineinander und gegen Hegels Synthese und Aufheben im höheren Dritten. Eine Vereinheitlichung der Gegensätze liegt *G.* überall fern; geschichtliche Konstruktionen werden ganz vermieden; eine kritische Erkenntnistheorie begründet die systematische Betrachtung. Das Ganze beschränkt sich vorsichtig auf die Erfassung der menschlichen Wirklichkeit. Gott wird nur „analog“ erkannt, alle Gotteserkenntnis meint ein Irgendwie-, aber Anderssein der endlichen Fülle im Absoluten. Für die Erfassung des lebendig Individuellen ist *G.*s Denkart von heuristischem Wert, aber philosophische Besonnenheit und Ehrfurcht vor der Wirklichkeit macht hier die Polaritätsphilosophie nicht zum einzigen Grundprinzip der Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit der Welt samt der Geschichte.

Die Ehrfurcht vor dem transzendenten Gott durchweht *Brunners*, von K. Barth beeinflussten Denken. Durch die *analogia entis* wird für ihn der allem Geschichtlichen gegenüber ganz andere Gott nicht bekannter. Reformatorische Sündenlehre bestimmt dieses Denken. Wem die Schöpfung nur ein „zerschlagener Spiegel, Gemisch von Sinn und Unsinn“, „die Vernunft, zum Spiegel Gottes geschaffen, verzerrt und gespalten“ und „das größte Rätsel der vernünftige Mensch selbst“ ist, der wird von hier aus nicht einen Aufstieg zur Gotteserkenntnis vollziehen können. So ist diese Religionsphilosophie „evangelischer Theologie“ schlichter, bescheidener als die „katholische Theologie“ von *Przywara*. Natürliche Religion und einen phänomenologischen Aufweis „des“ Religiösen, Ausgang vom religiösen Bewußtsein, wie bei *Przywara* und *Jelke*, gibt es hier nicht. Ausgang ist die einmalige, aber jeden ansprechende Wirklichkeit des Wortes Gottes, der reformatorisch gefaßte Offenbarungsbegriff. Die Rettung der „Natur“ vor der Gnade, die thomistische Vollendung jener durch diese wird durch die biblische Lehre von Sünde und Wiedergeburt für Br. widerlegt. Alle Humanisierung der Religion seit der Orthodoxie über Rationalismus, Pietismus-Romantik bis zum Historismus der protestantischen Theologie unserer Tage wird entschieden abgewiesen, der Religionsbegriff mit Barth selbst schließlich aufgehoben. Das „Gott allein“, und zwar der Deus absconditus, ist hier Grundsatz und Ausgangspunkt, nicht das Menschsein, sondern das Sündersein vor Gott wird hier einzig gesehen. Darum ist die diesem Gottesglauben am ehesten zugeordnete Philosophie die des Kritizismus mit ihrem Schweigen vor Gott und ihrem „radikal Bösen“, das zur Erkenntnis der Schuld des Menschen vor Gott führt. Trotz mancher Vorbehalte ist

Kant hier „der“ Philosoph. Philosophisch läßt sich über den hier zugrunde liegende Glauben nichts ausmachen, man sieht aber an *Przywaras* und *Brunners* Religionsphilosophie, wie das verschiedene Credo ein ganz verschiedenes Intelligere bedingt.

Man erkennt am Schlusse dieser Übersicht über einen Ausschnitt aus der Philosophie der Gegenwart noch einmal, wie die Wende von Kant zurück durchaus noch keine allgemeine ist und wie mannigfache und starke Tendenzen kantischen Denkens in Erkenntnistheorie, Ethik, Metaphysik und Religionsphilosophie heute trotz der entschiedenen Wendung gegen die Transzendentalphilosophie noch wirksam sind. „Thomistische“ Geisteshaltung verpflichtet aber, nach dem Vorbild des Aquinaten, zu einem energischen Eindringen in diese Gegenwartsproblematik und zu einer sachlichen, von aller apologetischen Zweckhaftigkeit freien Mitarbeit an ihrer Lösung, zumal von der Erkenntnistheorie bis zur Religionsphilosophie alle Problematik heute wieder vor die letzte Menschenfrage gestellt erscheint: vor die Frage „Gott“.

Theodor Steinbüchel.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Commemoratio S. Anastasiae.

Die Weihnachtsliturgie weist eine eigenartige Verbindung des Festgedankens mit der Verehrung von Heiligen auf. Während sonst in den Oktaven der hohen Feiertage die Heiligenfeste in den Hintergrund treten oder verdrängt werden, ist die Weihnachtsoktav fast ganz damit angefüllt. Geschichtliche Momente spielen eine Rolle dabei. Die drei sogenannten Begleitfeste von Weihnachten haben ein hohes Alter, sind zum Teil schon länger als Weihnachten gefeiert worden und deshalb neben Weihnachten an ihrem Standorte verblieben. Nachträglich suchten die Liturgiker eine ideelle Verbindung zwischen diesen Gedenktagen herzustellen. Sie erklärten: Nach dem Feste der Geburt des Herrn erinnern wir uns an die, welche in verschiedener Weise für ihn Zeugnis abgelegt haben, und zwar Stephanus als *martyr ore et opere*, Johannes als *martyr ore tantum* und die *Innocentes* als *martyres opere tantum*.

Noch auffallender erscheint die Kommemoration der hl. Anastasia in der zweiten Weihnachtsmesse, die im Brevier ohne jeden Reflex ist. Sie fehlt noch in den beiden ältesten Sakramentarien, die nach Leo d. Gr. und Gelasius benannt sind. Das gregorianische Sakramentar führt sie auf mit den noch heute gebräuchlichen Orationen; diese sind nicht neu komponiert, sondern aus älteren Formeln zusammengestellt. Die Kollekte hat den nämlichen Gebetsgegenstand, wie die der Paulusmesse am 30. Juni: „...ut, qui b. Anastasiae sollemnia colimus, eius apud te patrocinia sentiamus“; bei Paulus heißt es: „...ut, cuius natalicia colimus, eius apud te patrocinia sentiamus“. Die Sekrete steht schon im leonianischen Sakramentar am Laurentiusfeste, dem sie bis heute erhalten geblieben ist. Ebenso hat das Leonianum die Postkommunion am Laurentiustage im zweiten Formular; im heutigen Missale kommt sie außer in der zweiten Weihnachtsmesse bei Marcellus m. (16. Jan.), Agapitus m. (18. Aug.) und im *Commune virginum non martyrum*

vor. Das Gregorianum räumt in der zweiten Weihnachtsmesse den Orationen von der hl. Anastasia bemerkenswerterweise die erste Stelle ein und verzeichnet auch eine dazu gehörige eigene Präfation: „...Deus, qui ut de hoste generis humani maior victoria duceretur, non solum per viros virtute martyrii, sed de eo etiam per feminas triumphasti. Et ideo ...“ Sie ähnelt dem Eingang der Präfation des Leonianums zum Feste der hl. Cäcilia (3. Formular). Die Weihnachtsorationen mit ihrer Präfation folgen jeweils an zweiter Stelle. Die gleiche Anordnung weisen noch im 11. Jahrhundert das englische Leofric-Missale und das Missale Roberts von Jumièges auf.

H. Grisar will den Zusammenhang zwischen Anastasia und zweiter Weihnachtsmesse durch folgende Hypothese begreiflich machen. Im vierten Jahrhundert wurde in der 11. Region der Stadt Rom eine Titelkirche mit dem Namen „Anastasis“ errichtet. Damit erhielt auch die ewige Stadt ihre Auferstehungskirche, wie sie bereits in Konstantinopel und am frühesten in Jerusalem bestand. Die am Fuße des Palatins in nächster Nähe des kaiserlichen Palastes gelegene Anastasis wurde glänzend ausgestattet und überflügelte an Bedeutung bald die anderen Titelkirchen der Stadt. Die Rücksicht auf den Kaiser oder den auf dem Palatin residierenden kaiserlichen Statthalter bewog den Papst, in dieser Kirche am Weihnachtsfeste die Frühmesse zu halten. Im fünften Jahrhundert wurde der Titel „Anastasis“ in „Anastasia“ umgedeutet, und seitdem steht am Palatin statt der Auferstehungskirche eine Heiligenkirche (*H. Grisar*, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*. Herder & Co., Freiburg i. B. 1925, 120 S., vgl. bes. S. 69 f.).

H. Goussen stimmt *Grisar* zu, leitet aber die dreifache Zelebration am Weihnachtstage von Jerusalem her. Er weist darauf hin, daß man in Jerusalem vor der Einführung des Weihnachtsfestes die Geburt Christi mit seiner Taufe zusammen am 6. Januar begangen und

drei Messen gefeiert habe, die erste nachts in Bethlehem, die zweite frühmorgens in der Anastasis oder Anastasia zu Jerusalem und die dritte vormittags beim Tauforte St. Johann am Jordan. In Rom ahmte man diesen Brauch am Weihnachtsfeste des 25. Dezember nach und hielt die zweite Messe in der kaiserlichen Palastkapelle, die auch Anastasia hieß. Daraus habe „schon früh mönchische Heiligensucht eine neue römische Märtyrin Anastasia erdichtet“ (*H. Goussen*, Über georgische Druck- und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend. In: *C. Wirz*, Liturgie und Kunst. Bd. IV, 1923. S. 5, Anm. 2 zum 25. Dezember).

Diese Erklärung hat nicht ungeteilten Beifall gefunden. Zwei Fragen regten vor allem zu genauerer Untersuchung an: 1. Ist die dreifache Zelebration des römischen Ritus am 25. Dezember auf einen Brauch in Jerusalem am 6. Januar zurückzuführen? 2. Ist der titulus S. Anastasiae in Rom ursprünglich eine Auferstehungskirche gewesen?

1. Über die Liturgie von Jerusalem besitzen wir den Bericht der gallischen Pilgerin aus dem Ende des vierten Jahrhunderts. Sie erzählt von einer Nachtmesse in Bethlehem an Epiphanie; an diese schloß sich eine Prozession zur Anastasis in Jerusalem, wo der Bischof die Teilnehmer mit seinem Segen entließ. Das war die Vigilmesse des Festes. Dann erwähnt sie das feierliche Amt am Tage selbst, das in der großen Basilika auf Golgatha gehalten wurde. Sie schreibt hierüber: „Es finden Predigten statt, einzelne Lesungen werden vorgetragen und auch Hymnen gesungen, alles wie es zum Tage paßt. Von da geht man nachher, wenn die Messe in der Kirche beendet ist, wie gewöhnlich, zur Anastasis, und so zieht sich die Messe bis zur sechsten Stunde hin.“ *A. Gastoué* deutet die angeführten Worte dahin, daß am Epiphanietage die missa catechumenorum in der großen Basilika, die missa fidelium mit dem Opfergang aber in der Anastasis gefeiert worden sei (Noël, 1908. 4. Aufl., S. 18). Diese Auffassung wird man jedoch fallen lassen, wenn man zum Verständnis der nicht übermäßig klaren Stelle des Berichtes den vorausgehen-

den Abschnitt „von der Sonntagsmesse“ zieht; auf ihn verweist die Pilgerin selbst durch die Bemerkung „wie gewöhnlich“. Dort erfahren wir, daß die Liturgie an jedem Sonntag in der großen Basilika statthat, daß sie lange dauert, weil mehrere Lesungen und Predigten gehalten werden, daß man endlich nach der Beendigung der Messe regelmäßig den Bischof zur Anastasis geleitet und dort nach einer Danksagung mit seinem Segen entlassen wird (Text aus der Peregrinatio bei *L. Duchesne*, Origines du culte chrétien. 1903. 3. Aufl., S. 497 f. und 495 f.). So wurde also Epiphanie in Jerusalem am Ende des vierten Jahrhunderts mit zwei Messen begangen, einer Vigilmesse in der Geburtskirche zu Bethlehem und einer Festmesse in der großen Basilika der heiligen Stadt. In der Anastasis war keine Meßliturgie, sondern beide Male „wie gewöhnlich“, d. h. wie an allen Sonntagen, die Entlassung mit dem Segen des Bischofs. Hinsichtlich dieser beiden Messen nun kann sehr wohl ein Zusammenhang zwischen der Epiphaniefeier in Jerusalem und der Weihnachtsliturgie in Rom bestehen. Die Festmesse in Jerusalem hat ihr Analogon in Rom. Hier wurde sie bis zum zwölften Jahrhundert in der großen konstantinischen Basilika St. Peter im Vatikan gehalten. Sie war ursprünglich die einzige eucharistische Opferfeier am 25. Dezember in der ewigen Stadt (die heutige dritte Messe). Als gegen Ende des vierten Jahrhunderts an der liberianischen Basilika auf dem Esquilin eine Nachbildung der Geburtsgrotte von Bethlehem errichtet und die ganze Kirche im Anschluß an die Definition des Konzils zu Ephesus 431 der Gottesmutter geweiht worden war, versammelte sich die römische Gemeinde entsprechend dem Vorbilde von Jerusalem zur Nachtmesse im römischen „Bethlehem“, in der Kirche „S. Maria Maior ad praesepe“, wie noch heute der Stationsvermerk im römischen Missale zur ersten Weihnachtsmesse lautet. Im zwölften Jahrhundert wurde auch die Festmesse in diese Kirche verlegt. (*J. P. Kirsch*, Die Stationskirchen des Missale Romanum. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1926, 271 S., Band 19 der Sammlung: Ecclesia Orans. Vgl. bes. S. 99 ff. und 237 ff.) Wenn nun in Jeru-

saalem noch die Taufmesse in der Kirche St. Johann am Jordan hinzukam, so fehlt dafür in der römischen Weihnachtsliturgie jede Parallele. Denn die römische Taufkirche im Lateran (ursprünglich Basilica Salvatoris) wird in der ganzen Weihnachtszeit kein einziges Mal als Stationskirche verzeichnet, und der Gedanke an die Taufe Jesu ist in Rom nicht der Liturgie des 25. Dezember eingegliedert worden. Wie es kam, daß sich in der römischen Weihnachtsfeier eine dritte Messe zwischen Mitternachtsmesse und Festmesse einschob, ergibt die Erörterung der Frage nach dem titulus S. Anastasiae.

2. Die Annahme einer Anastasiskirche in Rom läßt sich mit den historischen Nachrichten über die Titelkirche am Palatin nur schwer vereinbaren. *Kirsch* macht (a. a. O. S. 94 ff. und 237 f.) zunächst dagegen geltend, daß die Anastasiakirche, wäre sie ehemals Auferstehungskirche gewesen, unter den Stationskirchen der Osterzeit eine Hauptrolle spielen müßte; davon lasse sich aber keine Spur nachweisen. Auch könne man sich nicht wohl denken, daß eine im vierten Jahrhundert der Auferstehung Jesu geweihte Kirche hundert Jahre später den Titel einer außer-römischen Märtyrin erhalten hätte.

Nach dem Vorgang von *L. Duchesne* gibt *Kirsch* folgende Erklärung zur Sache. Die im vierten Jahrhundert am Fuße des Palatin errichtete Kirche erscheint bei der römischen Synode von 499 als „titulus Anastasiae“. Wie bei allen alten römischen Titelkirchen mit ähnlicher Namensbezeichnung haben wir bei Anastasia nicht an die himmlische Patronin der Kirche, sondern an ihre Stifterin zu denken. Wer war Anastasia? Eine topographische Betrachtung führt uns auf die Spur. Die Kirche wurde auf den Gewölben zwischen den kaiserlichen Palastbauten und dem großen Zirkus errichtet. Eine Privatperson hätte über das Terrain kein Verfügungsrecht gehabt. Demnach müßten wir an eine der kaiserlichen Familie zugehörige Stifterin denken, vielleicht an Anastasia, die Stiefschwester des Konstantin. In den späteren Quellen trägt nun die Kirche den „titulus sanctae Anastasiae“. Woher diese Änderung? Unter Diokletian war zu Sirmium, der Hauptstadt von

Niederpannonien, die Jungfrau Anastasia als Märtyrin gestorben. Ihre Reliquien wurden in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts nach Konstantinopel übertragen, und ihre Verehrung breitete sich von dort im ganzen Reich aus. In Rom wurde ihr Name um diese Zeit der zweiten Heiligenliste des Kanons beigelegt (im „Nobis quoque peccatoribus“). An ihrem Todestage, dem 25. Dezember, erwähnt das römische Martyrologium um die gleiche Zeit ihr Gedächtnis zu Sirmium und Konstantinopel (*J. P. Kirsch*, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*. Aschendorff, Münster i. W. 1924. 256 S. Vgl. bes. S. 44 f. Ferner *E. Hosp*, *Die Heiligen im Canon Missae*. Styria, Graz 1926. 316 S. bes. S. 254 ff.). Es hat somit gar nichts Auffälliges, wenn zu Rom im Stadtviertel der starken griechischen Kolonie zwischen Palatin und Tiber das Fest der hl. Anastasia gleichfalls am 25. Dezember begangen wurde. Wegen des hohen Ranges der kaiserlichen Hofkirche hielt der Papst selbst die Feier. Es drängt sich die Vermutung auf, daß diese Messe ursprünglich eine Heiligenmesse mit den Orationen und der Präfation des Gregorianums war. Zu einem späteren, uns unbekannten Zeitpunkte wurde in dieser zweiten Messe der Gedanke der Vigilmesse weitergeführt, und es blieb nur noch die commemoratio S. Anastasiae übrig. Nachmesse und Frühmesse unserer Weihnachtsliturgie stehen nämlich in enger Verbindung; beide entnehmen die Epistel dem Titusbrief, und das Evangelium der Frühmesse bringt die Fortsetzung der Evangelienlesung der Nachmesse. Die dritte Messe weist demgegenüber ein selbständigeres Gepräge auf.

Wenn die Erklärung *Kirschs* zutrifft, und sie erscheint besser begründet als die andere, so stehen wir vor der auffallenden Tatsache, daß die Verehrung der hl. Anastasia in Konstantinopel den Titel der Auferstehungskirche verdrängt — denn in der Anastasiskirche wurden ihre Reliquien deponiert — und in Rom den titulus Anastasiae in den titulus sanctae Anastasiae umwandelt. (*F. Cabrol et H. Leclercq*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. 1924. Vol. I, 2. p. 1919—1924.) Franz J. Peters.

Ein neuzeitliches Missionswerk.

Auf ihrer Konferenz zu Fulda beschäftigten sich die deutschen Bischöfe auch mit dem Johannesbund zu Leutesdorf und seinen Arbeiten und sprachen ihm am 9. August d. J. ihre Anerkennung aus. Ein kurzer Bericht über Entstehung und Ziele dieses neuzeitlichen Missionswerkes dürfte daher auch weiteren Kreisen des Klerus willkommen sein.

Gründer des Werkes ist der heutige Direktor *Johannes M. Haw* aus der Diözese Trier. Dieser kam im Jahre 1912 nach Leutesdorf am Rhein, einem Pfarrort unweit Koblenz auf dem rechten Rheinufer an der Bahnstrecke Frankfurt — Niederlahnstein — Köln gelegen. Er kaufte hier für den Verein abstinenter Katholiken 1912 im genannten Orte ein Haus, dem er den Namen Johannesheim gab und das er in den Dienst der Opfer des Alkohols, wie überhaupt seelisch Erkrankter stellte. Die Leitung der Anstalt ließ ihn bald erkennen, daß das Unglück vieler seiner Kranken in dem Mangel tiefer Religiosität seinen Hauptgrund hatte. Es drängte sich ihm der Gedanke auf, hier Abhilfe zu schaffen und zugleich durch Exerzitien für die weitesten Kreise ein Hilfswerk für die suchende Seelsorge zu begründen. „Was muß man tun, um dem Riesenabfall unserer Tage, der einem modernen weißen Heidentum entgegenführt, mit Erfolg entgegenzutreten?“ Zwei Wege taten sich dieser Frage gegenüber auf: Priester müssen die Hauptarbeit in der neuen Mission der deutschen Heimat leisten, und Laien müssen diese Priester unterstützen. Auf zwei Klassen ist es dabei besonders abgesehen. Erstens auf die Abseitsstehenden und Entgleisten, die zu retten sind, zweitens auf die Bildung von Elitekatholiken, die betend und sühnend, arbeitend und opfernd an der Rettung ihrer deutschen Brüder und Schwestern mithelfen wollen. Aus diesen leitenden Gedanken heraus entstand der Johannesbund.

Seine äußere Entwicklung ist kurz folgende: Im Jahre 1916 konnten die ersten geschlossenen Exerzitien gehalten werden. Das Jahr 1918 brachte den Ankauf eines zweiten Hauses, der „Johannesburg“, in Leutes-

dorf. Im Jahre 1919 traten die ersten Schwestern in die Kongregation vom heiligen Johannes dem Täufer ein. Diese Kongregationsgründung war mit vielen und großen Schwierigkeiten verbunden. Heute zählen die „Johannesschwestern von Maria Königin“ 50 bis 60 Mitglieder, Schwestern, Novizinnen und Kandidatinnen. 1922 trat der erste Bruder in die Johanneskongregation ein und 1923 der erste Priester. Damit war der Ausbau der Johanneskongregation in den Hauptzügen vollendet. Heute zählen die „Johannismissionare Christi des Königs“, das ist ihr offizieller Name, 5 Priester, einen Kleriker und 14 Brüder.

Die Gliederung des Johannesbundes. Er besteht aus zwei regulären Kongregationen, der genannten Priester- und der Schwesternkongregation. Ihnen schließen sich an die Oblaten vom heiligen Johannes dem Täufer (Priester und Laien). Diese bleiben in der Welt, stellen sich aber in besonderer Weise dem Apostolate zur Verfügung; entweder hauptamtlich oder soweit ihre Berufspflichten und ihre Familienverhältnisse es gestatten. Ferner können alle Katholiken, die im Geiste des Johannesbundes arbeiten wollen oder wenigstens durch ihr Gebet und ihre Opfer seine Ziele zu fördern bereit sind, Mitglieder des Johannesbundes werden, und zwar schließen sie sich als Helfer oder Helferinnen an. Sie bilden keinen Verein im strengen Sinne des Wortes, sondern nur eine lose Vereinigung in vollkommener Unterordnung unter die kirchlichen Vorgesetzten.

Das Ziel des Johannesbundes ist die Befestigung und Ausbreitung des Reiches Jesu Christi, des gekreuzigten Königs der Menschen, und die Rettung der gefährdeten und verirrtten Seelen, insbesondere der am meisten Verwahrlosten und am tiefsten Gefallenen. Dieses Ziel suchen die Mitglieder des Johannesbundes durch verschiedene apostolische Arbeiten zu erreichen. Die Arbeit beginnt beim eigenen Ich der Mitglieder. Diese besteht in der Selbstheiligung, die durch die übernatürlichen Mittel des Gebetes und der Sühne erreicht werden soll. Das Gebet, als die größte Waffe auf Erden, steht voran, Sühne soll geleistet werden, nicht nur

für die eigenen Sünden, sondern auch für die Sünden der Mitmenschen. Diese Sühne aber verlangt Opfer, denn durch Opfer wurde die Welt erlöst, durch Opfer nur kann die Welt zu Christus zurückgeführt werden.

Zur Selbstheiligung tritt aber auch das Apostolat der Tat. Apostelarbeit leistet der Johannesbund schon durch das Apostolat des guten Beispiels. Ferner durch seine Seelsorgshilfe in Stadt und Land (Laienkatechese und sonstige pfarrliche Hilfsdienste). Das Apostolat des guten Wortes vereinigt sich mit dem der Schrift. Letzteres sucht gute Schriften zu verbreiten und hat zwei eigene periodisch erscheinende Blätter, nämlich den „Rufer“ und die „Hoffnung“. Ersterer dient der Förderung der Exerzitienbewegung und der Pflege des Laienapostolates und erscheint monatlich. Letztere ist ein Zweiwochenblatt, das sich an das große Heer der Gestrandeten und Gefährdeten, der Entgleisten und der Hoffnungslosen wendet. Im Johannesverlag erscheinen die „Rufe im Sturm“ (eine Flugblattserie) und die „Rufe zur Innerlichkeit“ (eine Reihe kleinerer Broschüren). Im Mai dieses Jahres wurde die „Katholische Schriftenmission“ gegründet, die sowohl eine eigene Schriftenserie als auch die dazu geeigneten Schriften der katholischen Verlage vertreibt.

Das Sittlichkeitsapostolat bekämpft die modernen, unsittlichen Schriften, Schaustellungen usw. Das Nüchternheitsapostolat wendet sich gegen die Vergnügens- und Genußsucht. Das Apostolat der tätigen Liebe will vor allem die leibliche Not vieler Unglücklichen und Elenden lindern und diese dann wieder an das Herz des Heilandes führen. Das Missions- und Exerzitienapostolat soll die Werbearbeit für diese wichtigen Seelsorgsmittel tatkräftig unterstützen. Zur Abhaltung von Exerzitien ist mit der „Johannesburg“ ein eigenes, besteingerichtetes Exerzitienhaus mit 40 Einzelzimmern verbunden. Das Apostolat der Priester- und Ordensberufe dient der Förderung dieser Berufe. Das Apostolat der materiellen Unterstützung der Seelsorge und Seelsorgehilfe arbeitet für arme Gemeinden. Ein weiteres Arbeitsfeld ist dem Apostolat an den Verirrten zuge-

wiesen. In Berlin unterhält der Johannesbund ein Heim für Heimatlose, in Döberitz ein Heim für Obdachlose und entlassene Gefangene. Als weitere Apostolate schließen sich an das Apostolat für die Ausbildung von Laienaposteln. Ferner das Krankenapostolat. Dieses lehrt die Kranken ihre Leiden und Schmerzen für die Sünder und für die Anliegen der heiligen Kirche aufzuopfern. Das Apostolat der Bekehrung Israels will den Himmel bestürmen, um für die Israeliten die endliche Bekehrung zu erlangen.

An Häusern besitzt der Johannesbund das Johannesheim als Mutterhaus der Johannesmissionare Christi des Königs, die Johannesburg als Mutterhaus der Johannes-schwestern von Maria Königin (beide in Leutesdorf am Rhein), das Johanneshaus für Heimatlose in Berlin SW 19, Niederwallstraße 32, das Johanneshaus in Döberitz bei Berlin, Heim für Obdachlose und entlassene Gefangene, und die Johanneshöhe, ein Sanatorium für seelisch Kranke in Hülenberg bei Leutesdorf. Am Vorabend des Festes von Johannes' Enthauptung wurde in Leutesdorf bei der alten Wallfahrtskirche zum heiligen Kreuz der Grundstein für das Christkönigshaus, das das Mutterhaus der Priester und Brüder und die Johannesdruckerei beherbergen soll, gelegt.

Für das Laienapostolat hat der Johannesbund in Vereinigung mit Herrn Prälat *Max Kaller*, Apostolischem Administrator der Ostmark, ein Werk herausgegeben, betitelt „Unser Laienapostolat“, das sich der wärmsten Empfehlung zahlreicher Bischöfe und Autoritäten auf theologischem Gebiet erfreut. Man kann das 350 Seiten starke Buch eine in bestem Sinne des Wortes moderne Pastoraltheologie nennen, an der kein Seelsorger unserer Tage vorbeigehen kann. Es ist ein Buch aus der Praxis für die Praxis und zeigt uns Wege auf und Mittel, wie wir die neuzeitliche Pastoration fruchtbringend gestalten können.

Wir können diese Ausführungen über den Johannesbund nur mit dem Wunsche schließen, Gott möge ihm recht viele tatkräftige, opferfreudige Mitglieder zuführen. „Möge die herzliche Anerkennung und das Vertrauen der

Bischofskonferenz“, schrieb vor einigen Monaten *Kardinal Bertram*, „mit dazu beitragen, daß der im Dienste des guten Hirten treu bekundete Eifer stets lebendig und werktätig bleibe, trotz so mancher Schwierigkeiten und Mißerfolge, die unter den Gefahren der Gegenwart eine heroische Ausdauer fordern!“

E. P. B.

Herbsttagung der wissenschaftlich-pastoralen Vereinigung.

Die Vereinigung veranstaltete am 10., 11., 12. und 13. Oktober eine liturgische Priester-tagung unter dem Vorsitz des Pfarrers *Dr. theol. Joseph Könn* in Köln, Aachen und Essen. An zwei Tagen wurden Referate und Aussprachen gehalten, die einem außerordentlich regen Interesse der Geistlichen der betreffenden Bezirke begegneten. Die Tagung war weitaus besser besucht als die vorjährige, ein Beweis dafür, daß das liturgische Apostolat über den toten Punkt hinweg ist, daß das Mißtrauen, das viele Seelsorgsgeistliche davon abhielt, sich überhaupt mit den Dingen zu beschäftigen, zu schwinden beginnt. Man hatte geglaubt, es handle sich um eine religiöse Modeangelegenheit oder um eine Extravaganz der Jugendbewegung, um eine Parteisache der Benediktiner oder separatistische Bestrebungen der Akademiker, denen die üblichen Übungen der Frömmigkeit nicht gemäß seien. Inzwischen mußte man erkennen, daß hier alte Quellen echt katholischen Lebens geöffnet wurden, die verschüttet waren, ja, daß es darum geht, die Wirklichkeit sakramentalen Geschehens wieder in das Zentrum des christlichen Lebens zu rücken, wo in den letzten Jahrhunderten vielfach andere Dinge gestanden hatten. Es war gut, daß die Tagung sowohl grundlegende Darlegungen wie auch praktische Auswertungen bot. So kann ihr weder der Vorwurf weltfremden Theoretisierens, der in unseren Kreisen so leicht erhoben wird, noch auch der, bloß Anweisungen für den Hausgebrauch gegeben zu haben, gemacht werden. Die theoretischen Erörterungen boten stets Ausblicke in das Leben und Wirken des Seelsorgers, die praktischen Aussprachen und Anregungen waren wissenschaftlich begründet.

Pfarrer *Jakobs*, Mülheim a. d. Ruhr, sprach über „Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge“. Er knüpfte an die Arbeiten von *Odo Casel* (vgl. *Mysterium*, Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche; ferner *diese Zeitschrift* 1927, 101 ff.; Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Band VI, 113 ff.) an: Religion ist Leben Gottes in uns (Jo 1, 13: ex Deo nati). Dieses Leben vermittelt die Kirche. Die Gemeinschaft ist also vor dem Individuum. Die Seelsorge muß diese dogmatische Tatsache praktisch anerkennen. Zuerst kommt das, was Christus in seiner Kirche tut. Das Werk Christi in der Kirche nennen die Liturgien der alten Zeit und die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller ein Mysterium. Dieser Ausdruck bedeutet sakramentales Tun, nicht zunächst, wie in neuerer Zeit (vgl. *Scheeben*, *Mysterien des Christentums*), Geheimnis für den menschlichen Verstand. Das *μυστήριον καὶ ἐξοχήν* ist das opus redemptionis, quod exercetur (Sekret am 9. Sonntag nach Pfingsten), das heilige Meßopfer. Die sinngemäße Haltung der Gläubigen ist nicht Anbetung und Betrachtung, sondern Mitwirkung. Es ist verständlich, daß den Irrlehren des Berengar von Tours und der Reformatoren und Aufklärer gegenüber die wirkliche Gegenwart Jesu besonders betont wurde und in den Augen mancher Gläubigen zu Zeiten einer Messe ohne Aussetzung des Allerheiligsten etwas fehlte. Die Kirche hat das Wesentliche stets festgehalten. Die Teilnahme am heiligen Opfer ist wesentlich ein Mitopfern, ein Mitwirken mit dem Priester und mit Christus, und Teilnahme am Opfermahl, das ein wesentlicher Teil der heiligen Feier ist. Die Kommunionandacht außerhalb der Messe nimmt der Kommunionfeier etwas von ihrer eigentlichen Bedeutung. Die Seelsorge muß vor allem die Verbindung mit dem wirklichen Christus schaffen, Anleitung zur Nachahmung Jesu genügt nicht. Das Werk des Erlösers, das sie mystisch-sakramental in Taufe und Eucharistie und den übrigen Sakramenten vollzieht, ist Hauptgegenstand und Quelle des Glaubens. Aus ihm fließt übernatürlich-sittliches Leben, das mehr von Christus her gestaltet, denn vom einzelnen Menschen gezüchtet wird. Der Seelsorger

muß lebendiges Vertrauen zu Christi Werk haben und im Geiste und aus der Kraft dieses Werkes arbeiten. Dieses Vertrauen schafft frohen Optimismus, der uns deshalb so vielfach fehlt, weil wir Sünden über Sünden sehen (Beichtpraxis!), das Gute aber übersehen, was Christus in so vielen Gläubigen auch heute wirkt.

Der *Unterzeichnete* hatte es sich zur Aufgabe gesetzt, die Grundsätze für die Erklärung liturgischer Texte, besonders des Meßbuches, auf naheliegende Beispiele anzuwenden.

a) Grundsätze: Die Texte des Meßbuches sind nicht Bibeltexte, so daß etwa eine kunstgerechte Bibelexegese, so notwendig sie als Grundlage ist, genügt. Die Texte sind Meßtexte. Sie müssen aus dem Mysterium, und zwar dem konkreten der betreffenden Festzeit, ja oft der betreffenden Stationskirche heraus erklärt werden. Sie wollen zu Christi Werk, wie es sich heute vollzieht, hinführen, es erklären und beleuchten, auswerten und mit dem Leben der Gemeinschaft in Beziehung bringen. Nicht alle deutschen Übersetzungen genügen, besonders in den Orationen und Psalmstellen (vgl. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Band I, Devotio von *Aug. Daniels*, 40 ff.). Zu berücksichtigen ist ferner die Stellung des Textes im Organismus der Messe (vgl. das Offertorium und die Communio des 1. Fastensonntags, bei der die Melodie des gregorianischen Chorals einen Hinweis gibt). Zwischen den Texten der Vormesse und dem Leben steht Christus im Mysterium. Es entspricht nicht dem Sinn der Predigt, an Christus vorbeizugehen und die Meßtexte einfach moralisch auszudeuten. Das Gleichnis vom barmherzigen Samaritanen (12. S. n. Pfingsten) deutet der Meßtext auf Christus, den Arzt und Erlöser, wie er an diesem Sonntag an und in uns wirkt. Sein Wirken an uns im Mysterium gibt uns übernatürliche Kraft, „desgleichen zu tun“. Viele Meßpredigten ignorieren das heilige Opfer, das sich vollzieht. Ferner muß man sich hüten, jede Stelle in diesem Sinne ausdeuten zu wollen. Das Evangelium von der Steuermünze (22. S. n. Pfingsten) ist nur des letzten Satzes wegen zum Meßtext gemacht. Oft sind, besonders

bei den Offertorien, wichtige Stellen verschwunden (vgl. Heilige Gabe, Berlin 1926; zum Ganzen: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. IV, 135 ff.).

b) Praktische Anweisung: Es wurde der 18. Sonntag nach Pfingsten als Beispiel für die Auswertung liturgischer Texte gewählt. Herangezogen wurde der ursprüngliche, vollständige Text des Offertoriums, der die Wahl des Opfergesanges erst verständlich macht. An einem Beispiel wurde der Unterschied zwischen Meßerklärung, liturgischer Predigt im engeren und weiteren Sinn klargestellt.

Am Nachmittag des ersten Tages fesselte *P. Prior Albert Hammenstede* (Maria Laach) die anwesenden Geistlichen in zweistündigen Ausführungen über „Auswirkung des Mysteriums im asketischen Leben des Priesters“ bis zum letzten Augenblick. Die Bedenken, die ein in der Essener Volkszeitung gerade erschienener Aufsatz von rührender Unklarheit der Begriffe gegen die liturgische Bewegung vorbrachte, verschwanden vollständig. Der Referent griff auf die Ausführungen von Pfarrer *Jakobs* zurück und zeigte, welche Einstellung der Priester vor der Feier der heiligen Messe haben muß. Er muß von einem heiligen Desiderium ergriffen sein, daß sich das Mysterium vollziehe durch ihn, an ihm, an den Gläubigen. *Fides et devotio* (Kanon) müssen die Gesinnungen des Priesters sein, die sein Werk begleiten. Heilige Gelassenheit, daß Christus in ihm und den ihm anvertrauten Gläubigen das Werk der Erlösung vollbringe und vollende, muß sein Tagewerk beherrschen. Das Bedenken, daß die liturgische Einstellung die Gefahr der Passivität und des religiösen Quietismus mit sich bringe, wies *P. Prior Hammenstede* vor allem damit zurück, daß Demut notwendigerweise unsere wesentliche Haltung Gott gegenüber sein müsse. Wesentlich ist, daß wir Gottes Ruf im täglichen Berufsleben stets zu folgen bereit sind und die lebendige Verbundenheit mit Christus, der in uns und durch uns wirken will, immer bewahren. Das fordert höchste Aktivität und stellt hohe Anforderungen, auch an den Willen, mehr als eine mechanisch geordnete Frömmigkeit, wie sie von manchen Seelenführern empfohlen

wird¹. Unser Leben wird in Christus ein stetes Sterben (Verzichten) und Auferstehen (Umgestaltet- und Vollendetwerden).

Am zweiten Tage führte *P. Ambrosius Stock* (Maria Laach) in das Stundengebet der Kirche ein. „Vom geschichtlichen Werden und inneren Aufbau des Breviers“ und „vom Miterleben des Breviergebets und der Psalmen“ lautete sein Thema. Er berücksichtigte die unbestreitbaren Hemmungen und Schwierigkeiten vieler Priester und suchte dem persönlich fruchtbaren Beten des heiligen Offiziums den Weg zu bereiten, die neuesten Forschungen wurden berücksichtigt.

Im ersten Vortrag stellte *P. Ambrosius Stock* folgendes fest²: Erste Periode: bis Konstantin d. Gr. (Entwicklung der offiziellen Vigilfeier an Sonntagen, später auch Stationstagen und Heiligenfesten: Vesper [Luccernarium], Matutin, Laudes. Terz, Sext, Non Privatgebet). Zweite Periode: 4. bis 6. Jahrh. (Aufkommen des Aszeten- und Mönchtums; täglich gemeinsame Vigilfeier, seit 350 unter Teilnahme des Klerus; Terz, Sext und Non gemeinsames Privatgebet der Aszeten und Jungfrauen. Prim und Komplet monastischen Ursprungs. Benediktinischer und römischer Kursus). Dritte Periode: 7. bis 16. Jahrh. (Vollendung des römischen Kursus. Festa duplicia und semiduplicia. Kurialbrevier). Vierte Periode: Neuzeit (Reform Pius' V. und seiner Nachfolger und vor allem Pius' X.; Wiederherstellung der altchristlichen Tradition bezüglich des Wochenpsalteriums und der jährlichen Schriftlesung. Verkürzung des Offiziums).

Im zweiten Teil zeigte der Redner den Aufbau des Breviers. Er beleuchtete den Reichtum und die psychologische Bedeutung

der mannigfaltigen Gebetsformen (Psalmen, Lesungen, Responsorien, Versikel, Hymnen, Orationen, marianische Antiphonen) und die klassische Schönheit einer einzelnen Hore und des gesamten Stundengebets im Verlaufe eines Tages und des Kirchenjahres, so daß ein Staunen und ein Gefühl der Bewunderung in der Seele wach wurde vor dem Werk, das Gottes Geist der Kirche geschenkt hat.

Auf dieser Grundlage gab der Redner im zweiten Vortrage eine Einführung in das Miterleben des Breviergebetes, besonders der Psalmen. Zunächst wurden Schwierigkeiten materieller Art ins Auge gefaßt, die aus der Eigenart des Kirchenlateins und der mangelnden Lateinkenntnis bei manchen Geistlichen sich ergeben; zu ihrer Behebung wurde auf Übersetzungen des Breviers sowie der Psalmen hingewiesen. Sodann wurden eingehend die schwerwiegenden inneren Hemmungen behandelt und behoben, die aus der Gedankenwelt der Psalmen stammen (alttestamentlich, jüdisch-national; Fluchpsalmen). Es wurde auf die grundsätzlich antitypische Stellung des Judentums zum Christentum hingewiesen und das Vergeltungsproblem im alttestamentlichen und christlichen Lichte gezeichnet. Nunmehr konnten positive Richtlinien für eine fruchtbare Verrichtung des Breviergebetes gegeben werden. Sie lauteten: Beten wir das Offizium 1. aus dem Herzen der heiligen Kirche (konkret: unserer Pfarrgemeinde) oder als Glieder des mystischen Christus; 2. in Einstellung auf die betreffende Gebetsstunde; 3. in Hinordnung auf das eucharistische Opfer; 4. in Hinordnung auf das Kirchenjahr oder die Heiligenfeste. Verteilen wir 5. nach Möglichkeit das Breviergebet, den Horen entsprechend, auf den Tag (nach der Mittagsruhe: Vesper und antizipierte Matutin¹, Komplet als Abendgebet, Laudes als Morgengebet, Prim nach dem Frühstück, Terz, Sext und Non vor

¹ Sehr lehrreich sind in diesem Zusammenhang die Schlußbemerkungen des Grafen *Alexander Soltykoff* im Hochland, November 1927, S. 137 f. Zuzugeben ist die Gefahr, der im Osten Geistliche und Volk vielfach erlegen sind. Eine „Aszetik“ aus dem Mysterium für Priester und für die Laien unserer Zeit muß noch geschrieben werden.

² Der Bericht stammt von *P. Ambrosius Stock* selbst.

¹ Die Komplet darf auf den Abend verlegt werden, weil die Einhaltung der Reihenfolge nur für das Chorgebet verpflichtend ist, bei der privaten Rezitation aber rationabili ex causa geändert werden darf. Zudem hat die Ritenkongregation diese Umstellung Benediktinerabteien sogar für den Chor gestattet.

Tisch oder zum Teil auch nachher). So wird unser Breviergebet wieder für uns zu einer Schule der Vollkommenheit und zu einer Quelle der Heiligung und Befruchtung der täglichen Seelsorgsarbeit.

Zum Schluß bot Studienrat *Dr. Tippmann* (Essen) über „Die Belebung der Katechese durch die Liturgie“ praktische Belehrungen aus reicher Erfahrung. Manchem Seelsorger mag hier zum erstenmal aufgegangen sein, welchen Reichtum an dogmatischen Wahrheiten die liturgischen Handlungen, Gebete, Feste, Sakramente und Sakramentalien anschaulich verkünden, wieviel sittliche Anregungen sie enthalten, die sonst mühsam erarbeitet oder dargeboten werden müssen. Der ganze Unterricht muß in immer gesteigerter Vertiefung liturgisch belebt und wirksam gemacht werden. Die Taufe wurde eingehend katechetisch ausgewertet. In der Aussprache wurde eine Verdeutschung mancher Texte des Rituale gewünscht.

Die Tagung fand vollen Beifall und ließ wünschen, daß, wie es in Essen geschieht, auf Pastoralkonferenzen und bei der monatlichen Geisteserneuerung praktische und asketische liturgische Vorträge gehalten würden. Der Seelsorgeklerus ist mit täglichen Arbeiten in Vereinen, Schule und sozialer Fürsorge so überlastet, daß er nicht die Zeit findet, lange wissenschaftliche Abhandlungen durchzuarbeiten und flüssig zu machen. Deshalb müssen ihm die Wege aus der Werkstatt der liturgischen Wissenschaft ins Leben gezeigt werden, zumal die frühere theologisch-pastorale Ausbildung hier versagt. Es sei mir gestattet, zum Schluß auf die Arbeiten von *Dr. Pius Parsch* in Klosterneuburg hinzuweisen, besonders seinen jährlich erscheinenden Liturgiekalender (2 M.), seine Meßtexte für das Volk in deutscher Übersetzung und seine Halbmonatszeitschrift „Bibel und Liturgie“.

Studienrat v. Lassaulx, Köln.

Legende

Der alte Pfarrer schritt, das Sammetkäppchen
Auf seinem Kopf, Sonnabendnachmittag
In seinem Garten sinnend auf und nieder.
Er schuf die Predigt, schuf sie schwer und hart,
Wie sich der Bergmann müht, in tiefem Schacht
Aus sprödem Stein das lichte Gold zu schlagen.
Hagar und Sara, Knechtschaft und Befreiung,
Berg Sinai und das Jerusalem,
Das droben ist geboren nach dem Fleisch
Und der Verheißung Sohn — so las er es
In seinem Text. Bald formte sich das Thema,
Die Teile schieden sich hübsch eins zwei drei,
Wie sich's gehört. Nur eins war nicht zu finden:
Was sollte er aus diesem spröden Stoff
Den harten Köpfen seiner Hörer sagen?
Wie es beziehn auf ihres Lebens Pflicht,
Der Nöte Trost und ihrer Sünden Strafe?
Verzweifelt blieb er stehn. „Ich kann es nicht.
Dies Volk von heute, das sich in Fabriken
Und Schenken Kopf und Herz verderben läßt,
Will nichts mehr wissen von dem Worte Gottes.
Die Ohren jucken ihnen nur nach dem,
Was neu ist, nicht nach alter, ew'ger Wahrheit.
Ich glaube, wenn der liebe Heiland selbst
Herniederstiege — ach, daß du's doch tätest! —
Zu ihnen käme und mit ihnen spräche,
Sie wiesen ihn mit frechem Hohn zurück.“

Er ging zum Gartentisch und griff zur Feder.
 Da — horch — die Klingel an dem Gartentor!
 „Schon wieder jemand! Meine Frau ist fort,
 Und auch die Töchter scheinen nicht zu Hause.
 Ich selbst muß nachsehen. Daß die Leute auch
 Mich immer bei der Predigt stören müssen!“
 Er öffnet barsch das Tor. Ein junger Mann —
 Mag wohl ein Lehrer sein — steht vor der Tür.
 „Darf ich Herrn Pfarrer für ein Stündchen sprechen?“
 „Gleich für ein Stündchen?“ „Weil es wichtig ist,
 Was ich zu sagen habe.“ „Nur herein!“
 „Darf ich mein Rad wohl hier am Zaun anschließen?“
 „Natürlich. Also sind Sie auch so einer
 Von den modernen Leuten, die's verschmähen,
 Die gottgeschaffnen Glieder zu gebrauchen?“
 „Ich denke, Gott der Herr hat den Verstand,
 Der uns das Fahrrad schenkte, auch geschaffen.“
 „Schon gut. Jetzt näher treten. Was beliebt?“
 Sie gingen in die Laube. Unvermerkt,
 Und ohne daß der Fremde nur gesagt,
 Was ihn hierher geführt, glitt das Gespräch
 Vom aufgeschlagenen Bibelbuch hinüber
 Zur Bibelwahrheit. Freudig leuchtete
 Des Fremden Antlitz, und sein heißes Wort
 Grub Flammenzeichen in des Pfarrers Seele.
 Verwundert sprang er auf. „Du bist erfüllt
 Mit Gottes Geist, wie ich's noch nie gefunden.
 Nicht meine Mutter, wenn sie betete,
 Nicht der verstorbne Superintendent,
 Auch nicht der mächtige Evangelist,
 Der kürzlich redete, vermochten mich
 Gleich dir zu zwingen in die Nähe Gottes.
 Wer bist du?“ „Jener, den du eben riefst.
 Ich kam auf dein und andrer Beter Flehn.
 Drei Tage darf ich auf der Erde weilen.“
 „Der Heiland — du?“ „Du sagst es.“ „Großer Gott!“
 Der Pfarrer nahm das Sammetkäppchen ab
 Und wollte auf die Knie niederstürzen.
 Da fiel sein Auge auf des Fremden Rad,
 Das angeschlossen war am Tor des Gartens.
 Steif blieb er stehn. „Du bist der Heiland nicht.
 Der Heiland fährt nicht Rad.“ „Warum nicht, Freund?“
 „Warum? Ich las es nie in meiner Bibel.“
 „Ist Gott gebunden an die alte Zeit?
 Kann er euch nicht in neuen Formen suchen?“
 „Nein, nein. Nichts mehr davon.“ Der Fremde ging,
 Bestieg sein Rad und fuhr davon. Es war,
 Als sei die Sonne mit ihm fortgegangen,
 So dunkel ward's. Der Pfarrer aber saß
 Und grübelte und fand die Brücke nicht
 Zu seiner Hörer Herzen.

Dietrich Vorwerk.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Kirchengeschichte.

De Jerphanion, Guillaume S. J., *Le calice d'Antioche. Les théories du Dr. Eisen et la date probable du Calice.* Rom, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1926. (*Orientalia christiana* vol. VII.) 176 S. 74 Zeichnungen und Bilder. 1,50 Dollar.

In Form einer Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Gelehrten Dr. Eisen, der über den Kelch von Antiochien eine große, zweibändige Monographie veröffentlicht hatte (*The great chalice of Antioch.* New York 1923.), untersucht der gelehrte Jesuit de Jerphanion, Professor der orientalischen Archäologie am päpstlichen orientalischen Institut, den Kelch nach seiner archäologischen und künstlerischen Seite. Besondere Aufmerksamkeit wendet er der Entstehungszeit des Kelches zu. Im Gegensatz zu Dr. Eisen, der den Kelch dem 1. Jahrhundert zuweisen möchte, hält de Jerphanion ihn für ein Werk des beginnenden 6. Jahrhunderts. Das ist das Hauptergebnis des Buches. Im übrigen wird es Sache der Archäologen und Kunsthistoriker sein, zu dem Werke im einzelnen Stellung zu nehmen.

F. Hünemann.

Pieper, Prof. Dr. Karl, *Orbis christianus saec. I—V.* L. Schwann, Düsseldorf 1927. Un-
aufgezogen 18 M., aufgezogen 36 M.

Mit dieser zuverlässig gearbeiteten und übersichtlich angelegten Wandkarte erhalten wir ein wertvolles Hilfsmittel, um Schülern und Studierenden die Ausbreitung des Christentums im ersten Halbjahrtausend seiner Geschichte vorzuführen. In ihrer stattlichen Größe von 2,42 zu 1,53 m zeigt die Karte den ganzen Raum der antiken Welt: im Osten bis zum Indus, im Norden bis Schottland (drei kleinere Nebenkarten zeigen außerdem noch Mittelitalien, die Länder am südlichen Roten Meere und Indien). Bei den (schwarz gedruckten) Ortsnamen und (blau gedruckten) Ländernamen wird der Zeitpunkt, in dem das christliche Bekenntnis nachweisbar ist, durch Unterstreichung in verschiedenen Farben angedeutet: grün sind die von Paulus besuchten, rot die sonst noch im ersten Jahrhundert missionierten Länder und Orte unterstrichen. Das 2., 3., 4. und 5. Jahrhundert ist mit schwarz, blau, violett und gelb bezeichnet. Auch bei den Ländern griechischer Zunge und im Orient sind alle Namen in der lateinischen Form gegeben; überall ist aber möglichst auch die moderne Namensform in Klammern beigelegt. Es wird nun Aufgabe des Lehrers sein, die in erster Linie missionsgeschichtlich aufgebaute Karte auch für Belehrungen anderer Art nutzbar zu machen. Er wird an ihr die hierarchische Ordnung der Kirche im Römerreich erläutern und auf die besonders zahlreichen Christengemeinden im westlichen Kleinasien und in „Afrika“ aufmerksam machen. Überhaupt wird es gut sein, bei der Durchnahme des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte immer wieder die Karte zur Verdeutlichung heranzuziehen, besonders auch bei Lebensbildern (Paulus, Ignatius, Athanasius, Hieronymus u. a.). Die neue, drucktechnisch ausgezeichnete Karte sollte künftig überall da zu finden sein, wo ein gründliches Bild von der älteren Kirchengeschichte gewonnen oder vermittelt werden soll, vor allem an unseren höheren Schulen.

J. Greven.

Dresen, Prof. Arnold, *Geschichte der katholischen Pfarre Ratingen.* Sonderdruck aus Redlich-Dresen-Petri, *Geschichte der Stadt Ratingen.* 140 S. Druck und Verlag Ratinger Zeitung, Ratingen 1926.

Der Pfarrgeschichtsschreibung, diesem wichtigen Zweige der Kirchengeschichtsschreibung

überhaupt, hat man im allgemeinen in Frankreich namentlich in neuerer Zeit eine weit sorgfältigere Pflege zuteil werden lassen als bei uns. Immerhin fehlt es auch im katholischen deutschen Westen und Süden nicht an einzelnen tüchtigen Arbeiten. Ihnen darf sich auch die vorstehende Pfarrgeschichte zuzählen, in der mehr als tausend Jahre kirchlichen Lebens und Leidens vorüberziehen. Möge sie noch manche Nachfolger finden.

Funk, Prof. Dr. Philipp, Beiträge zur Biographie Josephs von Hohenzollern-Hechingen, Fürstbischofs von Ermland (1808—1836). 47 S. Braunsberg 1927.

Ein Sonderdruck aus dem Vorlesungsverzeichnis der Akademie Braunsberg (WS 1927), dem großen ermländischen Bischof gewidmet, den Verfasser mit Recht eine der markantesten und erhebensten Gestalten des deutschen Episkopats nach der Säkularisation nennt. „Von äußerlich großem Lebensstil, wenn auch persönlich einfach und zurückgezogen; im Verkehr mit dem Staate konziliant wie Graf Spiegel, aber von entschieden kirchlicherem Geist, ohne jedoch in die brüske Art von Klemens August zu verfallen“ (S. 4).

Kerer, Franz X., Dominikus Ringeisen. 196 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg. 3 M.

Ein Lebensbild des 1904 verstorbenen Gründers der großen Wohltätigkeitsanstalten in Ursberg in Schwaben.

Rögele, Karl, Franz Joseph Herr (1778—1837). 280 S. Badenia, Karlsruhe 1927. 3 M.

Aus den bewegten Tagen der Säkularisation in Baden und der Neubegründung der Freiburger Erzdiözese.

Sallotti, Carlo Dominicus Savio. Ein eucharistischer Knabe (1842—1857). 310 S. Franz Borgmeyer, Hildesheim. 5 M.

Scheeben, Heribert Christian, Der hl. Dominikus. Mit 3 Bildern. 460 S. Herder, Freiburg. 11 M.

Ein Leben des hl. Dominikus, eins der wenigen, die wir besitzen, und wohl auch das beste. Ganz im Rahmen der Zeitgeschichte und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts, aus der sich das Bild des großen Heiligen und Ordensstifters in feiner Zeichnung heraushebt. Ganz vorzüglich ist die Ausstattung, die der Verlag dem Buche, das sich auch als Geschenkwerk ausgezeichnet eignet, gegeben hat.

Scherer, Emil Klemens, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. 522 S. Herder, Freiburg 1927. 18 M.

In übersichtlicher Anordnung und geschickter Darstellung werden hier die Ergebnisse mehrjähriger mühsamer Archivstudien über ein noch fast unbearbeitetes Gebiet der theologischen Wissenschaftsgeschichte dargeboten: die Anfänge des kirchengeschichtlichen Unterrichtes im Zeitalter des Humanismus, die Entwicklung der Kirchengeschichte zu einer besonderen theologischen Disziplin und deren Weiterbildung im 19. Jahrhundert. Die eingehende Würdigung der fleißigen Arbeit, die Prälat Prof. Dr. Ehrhard in Bonn anregte, muß der Fachkritik überlassen bleiben.

Valle, Peter Paul, Don Andreas Beltrami, Salesianerpriester 1870—1897. 368 S. Franz Borgmeyer, Hildesheim. 6 M.

Veit, Dr. Ludwig Andreas, Privatdozent in Freiburg i. Br., Der Zusammenbruch des Mainzer Erztuhls infolge der Französischen Revolution. 147 S. Mainz, Kirchheim 1927. 4 M.

Trotz des auf gründlichen Aktenstudien fußenden wissenschaftlichen Apparates liest man diese Darstellung des tragischen Geschicks und der letzten Tage des ruhmreichen Mainzer

Erzstiftes mit unvermindertem Interesse bis zum Ende. Die Schrift ist zugleich ein Ehren-
denkmal für den echtdeutschen und treukirchlichen Mainzer Weihbischof Valentin Heimes,
der bis zum letzten Augenblick auf seinem Posten ausgehalten und gerettet hat, was noch
zu retten war.

Seelsorge.

Hophan, Otto, O. Cap., Der Kreuzweg des Kranken. Trostgedanken aus Christi
Passion. (Bücher für Seelenkultur.) 340 S. Herder, Freiburg. 4 M.

„Von einem Kranken für Kranke geschrieben“, wie das Vorwort sagt, folgt das schöne Buch
den Kreuzwegstationen, um aus ihnen Belehrung und Trost für kranke Tage zu schöpfen, „zu
einem verdienstlichen, verständigen und frohen Kranksein anzuleiten“. Besonders dem Kran-
kenseelsorger von Beruf werden diese gemütvollen und frommen Betrachtungen, zum Lesen
oder Vorlesen bestimmt, willkommen sein.

Kaller, Max, Unser Laienapostolat. Was es ist und wie es sein soll. 2., erweiterte Auflage.
320 S. Verlag des Johannesbundes, Leutesdorf a. Rh. 6 M.

Was das Laienapostolat, eine der wichtigsten Hilfen moderner Stadtseelsorge, will und was es
bisher zu erreichen vermochte, hat einer unserer rührigsten und erfahrensten Großstadtseel-
sorger, der ehemalige Pfarrer von St. Michael in Berlin, jetzt Apostolischer Administrator in
Schneidemühl, zu einem Handbuch zusammengestellt. Nach drei Einleitungskapiteln über
Ziel, Arbeitsfeld und Geist der Laienseelsorgshilfe folgt eine eingehende Darstellung der ein-
zelnen Arbeitszweige, wobei auf allen Gebieten erfahrene Mitarbeiter zu Wort kommen. Die
letzten Abschnitte berichten über Organisation und Ausbildung der Laienhelfer, sowie über
Erfolge und Mißerfolge der bisherigen Arbeit. Gerade dieses Schlußkapitel hätte man sich
etwas ausführlicher und kritischer gewünscht. Sehr willkommen ist die ausführliche Literatur-
angabe, die den Beschluß bildet. S.

Nell, Joseph, Das katholische Pfarramt. Sein Geschäftsgang und Interessenkreis. 618 S.
Herm. Rauch, Wiesbaden 1927.

Die erste Auflage erschien vor dem Kriege (1913). Ihr gegenüber ist die zweite Auflage eine
ganz neue Arbeit, in der eine ganze Unsumme von Material für die Pfarrpraxis verarbeitet ist.
Nicht nur der C. J. C. mußte berücksichtigt werden, sondern auch die so zahlreichen staat-
lichen Gesetze und Verordnungen der Nachrevolutionszeit und die mannigfachen Einrich-
tungen staatlicher Wohlfahrtspflege und christlicher Caritas, deren Kenntnis für eine geord-
nete Seelsorge äußerst wichtig ist. War die erste Auflage eine angenehme Unterstützung, so ist
die zweite Auflage dem Pfarrer unserer Tage eine dringend notwendige, unentbehrliche, dank-
barst zu begrüßende Hilfe. Custodis.

Liga-Broschüren. Herausgegeben von der Missionsdruckerei in Steyl, Post Kaldenkirchen,
Rhld. Je 32 S. Kart. 10 1,50 M., 50 Stück 7 M.

Eine Sammlung volkstümlicher Broschüren, die auf die großen Fragen Gott und Welt, Reli-
gion und Glaube, Christus und Christentum, Kirche und Gnade, Ehe und Familie usw. Ant-
wort geben will. An den bisher erschienenen Heftchen sind u. a. beteiligt P. O. Cohausz,
Fr. Meffert, Martin Kreuser.

Katholische Schriftenmission. Nr. 1. Gott hinter Kerkermauern. Von einem Strafan-
staltspfarrer. 80 S. Johannesbund, Leutesdorf a. Rh. 0,30 M.

Die Sammlung steckt sich ähnliche Ziele, wie die vorstehende, doch tritt der Charakter der
Missionsarbeit stärker hervor. Das vorliegende erste Heft verwertet Selbstgeständnisse von
Gefangenen zu einem wirkungsvollen Gottesbeweis.

Sammelwerke.

Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Lic. Erich Stange. Bd. 3: Bernhard Bartmann, Hartmann Grisar, S. J., Joseph Mausbach, Norbert Peters, Franz Sawicki, Joseph Schmidlin, Heinrich Schrörs. 237 S. mit 7 Bildnissen. Felix Meiner, Leipzig 1927. Geb. 12 M.

In der großangelegten Sammlung des rührigen Leipziger Verlags Felix Meiner, in der die führenden Vertreter fast aller Wissenschaftsgebiete (Philosophie, Medizin, Rechtswissenschaft, Kunstwissenschaft, Volkswirtschaftslehre, Geschichtswissenschaft, Pädagogik, Religionswissenschaft) in Selbstdarstellungen zu Worte kommen, ist nun auch ein erster Band katholischer Theologen erschienen. Die Bemerkung einer sehr angesehenen protestantischen Literaturzeitung, daß bei der Auswahl wohl nicht allein der Wille der Herausgeber maßgebend war, trifft ohne Zweifel zu. Es ist nicht jedermanns Sache, mit einem solchen Selbstporträt vor die Öffentlichkeit hinzutreten, und auch manche von denen, die ihre Bedenken schließlich doch überwinden, sprechen es offen aus. Trotzdem ist die Idee des Verlages und der Herausgeber aufrichtig zu begrüßen. Denn sooft einer der vielen Mitarbeiter an dieser Sammlung zeitgenössischer Gelehrtenleben es verstanden hat, sein eignes Werden, Wollen und Wirken in einen weiteren Rahmen einzufügen und insbesondere der naheliegenden Gefahr zu entgehen wußte, sich in diesem Selbstbekenntnis angestaute Verbitterung und Enttäuschung vom Herzen wegzuschreiben, ist doch stets ein wertvolles Stück Wissenschaftsgeschichte daraus geworden. Das darf auch von den in diesem Bande versammelten Vertretern der katholischen Theologie gelten, deren Beiträge man überall mit Interesse, stellenweise sogar mit wirklichem Genuß liest. Allen insbesondere, die sich einst ihre Schüler nennen durften, wird das Buch eine willkommene Erinnerungsgabe sein.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Fünf Bände zu je 900 bis 1200 Seiten in großem Lexikonformat. Ausgabe in Lieferungen zu je 3 Bogen, jede Lieferung 1,80 M. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926.

Die Neubearbeitung des ausgezeichneten theologischen Lexikons, deren Beginn wir vor noch nicht Jahresfrist anzeigten (siehe diese Zeitschrift 1927, 196) ist seitdem so rüstig fortgeschritten, daß mit Lieferung 20/22 bereits der erste der fünf Bände (2052 Spalten, 8 Bildtafeln) abgeschlossen vorliegt. Wohl die gesamte protestantische Theologenschaft in Lehre und Praxis — und wie beneidenswert zahlreich und rührig sind hier die Hilfskräfte! — ist zur Mitarbeiterschaft herangezogen. Aber es spricht für das ehrliche Bestreben der Herausgeber, der Wahrheit und Wissenschaft zu dienen, daß sie sich auch die Hilfe katholischer Gelehrten und Theologen gesichert haben. Wir nennen aus dem eben vollendeten Bande u. a.: Altaner (Breslau), Aufhauser (München), Buschbell (Krefeld), Grabmann (München), Horten (Bonn), Koch (Breslau), Koeniger (Bonn), Merkle (Würzburg), Münch (Köln), Sauren (Köln), Seppelt (Breslau), Simon, (Tübingen), Wittig (Schlegel). Und wenn auch, was für ein protestantisches Lexikon sich wohl von selbst versteht, die großen Hauptartikel auch dann, wenn sie Fragen des katholischen Dogmas und Lebens behandeln, in den Händen protestantischer Bearbeiter liegen, so sind doch auch diese offensichtlich durchweg um Objektivität und Vermeidung jeder verletzenden Wendung bemüht. Hervorragend ist die äußere Ausstattung bis auf die Bildtafeln und das vorzügliche Papier; mustergültig die technische Anordnung, die Übersichtlichkeit der verwandten Schriftgrößen, der Reichtum an Verweisungen. Man kann angesichts dieser hervorragenden Leistung nur die Hoffnung aussprechen, daß auch die angekündigte Neuauflage des „Kirchlichen Handlexikons“ von Mich. Buchberger in 6 Bänden, an die Herausgeber und Verleger (Herder, Freiburg) soeben herangehen, sich ihr in jeder Beziehung würdig zur Seite zu stellen vermöge.

S.

Zur Charakteristik der Klagelieder des Jeremias.

Von H. Wiesmann S. J., Bonn a. Rh.

Die Klagelieder sind oft in literarischer und religiöser Hinsicht gewürdigt worden. Wenn dabei sehr verschiedene, oft sich geradezu widersprechende Urteile abgegeben sind, so ist das leicht begreiflich; denn persönliche Einstellung, Geschmack, nicht selten auch bestimmte Absichten machen sich da nur zu leicht geltend. Im folgenden werden nun einige Punkte behandelt, die an sich nebensächlich erscheinen könnten, die aber doch zum besseren Verständnis und zur richtigen Beurteilung der Dichtung manches beitragen dürften.

Literatur. *W. E. Adeney*, The Song of Solomon and the Lamentations of Jeremiah, London 1895. *J. Chr. W. Augusti*, Grundriß einer hist.-krit. Einl. ins A. Testament, Leipzig 1806. *W. W. Baudissin*, Einl. in d. Bücher d. A. Testamentes, Leipzig 1901. *L. Bertholdt*, Hist.-krit. Einl. in sämtliche Schriften d. A. u. N. Testaments. V, Erlangen 1815. *J. G. Börmel*, Jeremias Klagegesänge mit e. Vorrede von J. G. Herder, Weimar 1781. *L. Burnier*, Etudes élémentaires et progressives de la parole de Dieu, III, Lausanne 1849. *K. Budde*, Die Klagelieder, Freiburg i. B. 1898; Geschichte d. althebr. Literatur, Leipzig 1906. *J. E. Cellérier*, Introduction à la lecture des livres saints. Ancien Testament, Genève-Paris 1832. *T. K. Cheyne*, Lamentations, London 1885; Encyclopaedia Biblica, III, London 1902, 2696—2706. *C. P. Conz*, Die Klagelieder des Jeremias im „Archiv für d. Theologie u. ihre neuste Literatur“, IV, Tübingen 1820, 146—166. *C. H. Cornill*, Jeremia u. seine Zeit, Heidelberg 1880; Einl. i. d. A. Testament⁷, Freiburg i. B. 1913. *S. R. Driver*, An Introduction to the Literature of the Old Testament⁸, Edinburgh 1909. *J. G. Eichhorn*, Einl. i. d. A. Testament V, Göttingen 1824. *W. Engelhardt*, Die Klagelieder Jeremiä, Leipzig 1867. *L. Gautier*, Introduction à l'Ancien Testament, II, Lausanne 1906. *Fr. E. Gigot*, Specia Introduction to the Study of the Old Testament, II, New York 1906. *H. Gunkel*, Klagelieder in „Die Religion der Gegenwart“ (Fr. M. Schiele und L. Zscharnack), III, Tübingen 1912, Sp. 1499—1504. *J. D. Hartmann*, Versuch einer allg. Geschichte der Poesie, I, Leipzig 1797. *J. Jahn*, Einl. i. die göttl. Bücher des A. Bundes², II, Wien 1803. *E. Kautzsch*, Die Poesie u. die poet. Bücher d. A. Testaments, Tübingen 1902. *Ed. König*, Die Poesie d. A. Testaments, Leipzig 1907. *M. Löhr*, Die Klagelieder des Jeremias, Göttingen 1891; Die Klagelieder des Jer. (HAT) Göttingen 1893; 1906². *R. Lowth*, De sacra poesi Hebraeorum praelectiones, Oxonii 1753. *J. Meinhold*, Einführung in das A. Testament, Gießen 1919. *H. Merkel*, Über das alttl. Buch d. Klagelieder, Halle a. S. 1889. *F. Montet*, Etude littéraire et critique sur le livre des Lamentations, Genève 1875. *C. W. Ed. Naegelsbach*, Die Klagelieder, Bielefeld 1868. *Th. Nöldeke*, Die alttl. Literatur, Leipzig 1868. *Cl. H. Plantier*, Etudes littéraires sur les poètes bibliques, II, Paris 1865. *Ed. Reuß*, Die Geschichte d. hl. Schriften A. Testaments, Braunschweig 1881; Das A. Testament, V, Braunschweig 1893. *G. Ricciotti*, Le lamentazioni di Geremia, Torino 1924. *A. Riehm*, Einl. in das A. Testament, II, Halle 1890. *E. H. Rodhe*, Num Ieremias threnos scripserit, quaestiones, Lundae 1871. *H. Steiner*, Über hebr. Poesie, Basel 1873. *H. Steinthal*, Zu Bibel u. Religionsphilosophie, Berlin 1890, 16—33. *O. Thenius*, Die Klaglieder, Leipzig 1855. *J. G. Vaihinger*, Die dicht. Schriften des A. Bundes, III, Stuttgart 1857. *W. Vatke*, Hist.-krit. Einl. in d. A. Testament, Bonn 1886. *K. W. Wiedenfeld*, Jeremiah's Klaglieder, Elberfeld 1839. *A. Wünsche*, Die Schönheit der Bibel, I, Leipzig 1906.

I.

Eine Reihe von Forschern übertreibt die Gleichförmigkeit unserer Gedichte, zuweilen in dem Maße, daß sie den einzelnen ihr eigentümliches Gepräge absprechen. So sagt *Ed. Reuß* (1893):

„Was den Inhalt betrifft, sind diese fünf Elegien einander ziemlich ähnlich, und von einer logischen Entwicklung der Gedanken oder einer ordentlichen Reihenfolge der Gemälde ist nichts zu spüren, so daß man beliebige Einschnitte hätte machen können. Auch geht der Scharfsinn der Gelehrten ein bißchen weit, wenn er sich einbildet, daß der Ton der einzelnen Gedichte ein sehr verschiedener sei. Vom Inhalt her wäre also eine Teilung entweder nicht oft notwendig oder könnte häufiger angebracht werden“ (S. 295). — „Man hat sich viele Mühe gegeben, verschiedene Gesichtspunkte darin zu entdecken, sie der Zeit nach auseinander zu rücken usw. Wir glauben, daß man hierin zu weit gegangen ist. Wenn auch bald die eine, bald die andere Auffassung der Lage vorherrscht, im Grunde laufen Schilderungen und Klagen überall auf eins hinaus, ja, bis zu wörtlicher Übereinstimmung. Wir können nicht finden, daß die fünf Elegien in einem vom Verfasser vorausbestimmten Verhältnis des Fortschritts oder der Steigerung zu einander stehen ... Selbst das geben wir nicht zu, daß die dritte Elegie sich durchaus von den übrigen unterscheide, indem sie sich ausschließlich mit den persönlichen Schicksalen des Dichters beschäftigt. Sie tut es allerdings mehr als die anderen, aber sie tut es nicht so ausschließlich, wie man behauptet, und wir wissen genugsam aus dem Studium der Psalmen, wie leicht hier Einheit und Mehrheit ineinanderfließen und wie schwer sie oft zu scheiden sind (S. 298).

Ähnlich *W. W. Baudissin*: „Gedankenentwicklung findet sich in den einzelnen Liedern kaum; auch heben sie sich, mit Ausnahme des dritten und des fünften, nicht deutlich durch den Inhalt von einander ab, so daß sich eine gewisse Monotonie bemerkbar macht. Wir würden in Verlegenheit sein, zu bestimmen, wie die Lieder abzutrennen sind, wenn nicht die alphabetische Anordnung alle Zweifel benähme“ (S. 675). Auch *H. Steiner* spricht von der „Eintönigkeit des Inhalts“ (S. 37); ebenso bezeichnet *Cheyne* (1885) das Büchlein als „monotonous“ (p. I).

Wenn jemand unsere Lieder in einem Zuge mehr oder minder oberflächlich liest, so kann er wohl zu der Ansicht kommen, daß sie einander ziemlich ähnlich sind, daß der Ton der einzelnen Gedichte nicht sonderlich verschieden ist, daß im Grunde alle Schilderungen und Klagen auf eins hinauslaufen. Wie aber jemand, der wie *Ed. Reuß* das Büchlein übersetzt, untersucht und erklärt hat, eine solche Auffassung vertreten kann, ist schier unbegreiflich. Schon *Baudissin* schränkt sein Urteil über die inhaltliche Ähnlichkeit ein, indem er III und V davon ausnimmt. Den gleichen Standpunkt nimmt *Cheyne* ein, wenn er (im Jahre 1885) schreibt, das dritte und in noch höherem Grade das fünfte Klagelied wiesen einige von den übrigen stark abweichende Eigentümlichkeiten auf, und er später (1902) erklärt, von fünf Klageliedern zu sprechen sei ungenau, nur I, II und IV seien eigentliche Grablieder, sich auf einen Tod beziehend — den Tod des jüdischen Volkes (Sp. 2697). Auch *Jahn* sieht einen merklichen Unterschied; denn er schreibt: „Die meisten alten und neueren Forscher haben . . . angenommen, daß in unseren Klageliedern die Zerstörung Jerusalems besungen werde; aber . . . dieses ist nur zum Teil richtig, indem sich der Inhalt des ersten und dritten Kapitels nirgends auf diese Zerstörung bezieht“ (S. 571). Gute Be-

merkungen über die inhaltliche Verschiedenheit im allgemeinen macht *Gigot*. Nachdem er auf die Ungleichheit der äußeren Form hingewiesen hat, hebt er die ihr entsprechenden Unterschiede hinsichtlich des Inhaltes hervor. Der allgemeine Gegenstand der Lieder sei ohne Zweifel die Zerstörung Jerusalems. Ähnlichkeiten in der Behandlung dieses Gegenstandes zeigten sich vornehmlich in I, II und IV, die sich auch der Form nach nahe stünden; Unähnlichkeiten dagegen besonders in III und V, die auch eine abweichende Form aufwiesen. III (das nicht mit dem Klageruf „Ach wie!“ beginnt) sei entschieden persönlicher gehalten als die übrigen. V sei nach Inhalt wie Form kein Klagelied, sondern ein das Volksleid schilderndes Gebet. Es schließe, abweichend von den andern, mit dem Gefühl des fortdauernden Gotteszornes. Nicht die letzten Tage Jerusalems erfüllten das Empfinden des Dichters, sondern die lange Dauer eines göttlichen Unwillens, die eine unendliche Zeit zwischen den gegenwärtigen trostlosen Zustand und die früheren so glücklichen, in I—IV angedeuteten Tage zu legen scheine. Ferner werde nicht ein gewaltiger Unglücksschlag behandelt, sondern ein dauernder Zustand der Knechtschaft mit ihren fortgesetzten Leiden und Verunglimpfungen. Auch das Sündenbewußtsein sei ein verschiedenes (S. 296 ff.). Ferner suchen alle, die mehrere Verfasser für unser Büchlein annehmen, ihre Forderung nicht so sehr mit der Verschiedenheit der äußeren Form als vielmehr mit der Ungleichheit des Inhalts, der Darstellung und des Tones zu begründen. In der Tat heben sie sich in diesen Punkten auch deutlich von einander ab.

Das 5. Kapitel hat mehrere Eigentümlichkeiten. Zunächst ist es allein in der Wir-Form abgefaßt, wird also einer Mehrheit, einer Gemeinschaft in den Mund gelegt. Dann richtet es sich mit seinen Klagen ausschließlich an Jahve, ebenso ist es allein ganz in der Gebetsform gehalten. Endlich behandelt es nicht die Schrecken der Belagerung und Zerstörung, sondern nur die sich aus der Zwingherrschaft ergebenden Verhältnisse des Landes Juda. Es richtet nicht mehr mit dem Herrn wie III, sondern erkennt die Züchtigung als eine wohlverdiente an; nur erinnert es ihn an seine Verheißung, ewiglich auf dem Berge Sion zu thronen, und fleht um baldige Wiederherstellung des ehemaligen Gnadenverhältnisses. Dieses Gebet unterscheidet sich seinem Inhalte nach deutlich von den Schlußbitten der übrigen Stücke. Endlich ist auch die Darstellung schlichter und einfacher als im Vorhergehenden. So sticht dieses Lied in mancher Hinsicht unverkennbar von den anderen ab. — Im 3. Gesang springt zunächst die ausführliche Behandlung der persönlichen Leidenserfahrungen des Propheten (1, 1 bis 33. 52—58) als eigentümlicher Zug in die Augen. Freilich befaßt es sich mit ihnen nicht ausschließlich — darin hat *Reuß* recht —, es behandelt auch die Volksschicksale (34—38, 42—51, 59—63), ja läßt ihnen auch ihre überragende Bedeutung, da die Schilderung der persönlichen Erlebnisse nur den Zweck verfolgt, richtungweisend für das Verhalten der Gesamtheit in dem gemeinsamen Unglück zu sein. Aber die Darstellung des nationalen Elends ist hier im Gegen-

satz zu den andern Liedern sehr allgemein gehalten. Eroberung und Zerstörung der Stadt und ihre unmittelbaren Folgen werden gar nicht erwähnt. Dann weist unser Stück noch die Besonderheit auf, daß es den wesentlichen Zweck der Dichtung, nämlich das Volk sittlich zu beeinflussen, es zur Buße und zum Vertrauen zu bringen und dadurch zum Bundesgott zurückzuführen, höchst nachdrücklich und zielbewußt anstrebt. Daher stellt es denn auch die religiösen Erwägungen durchaus in den Vordergrund. Dieser überragende ideale Gehalt wird ihm von allen zugestanden. Die zwei genannten Erscheinungen geben dem Stück auch sein eigentümliches Gepräge. Leidens- und Heilserfahrungen, wie sie in 1—24 und 52—58, und allgemeine Betrachtungen über Gottes Güte und Erbarmen sowie über das Verhalten im Leiden, wie sie in 25—33 und 39—41 geboten werden, weisen die anderen Stücke nicht auf. Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zu den irdischen Übeln (34—38) wird nur hier aufgeworfen. Kein Kapitel hat einen so eigenartig bilderreichen Abschnitt wie III in 1—18. Auch die Schlußbitte (59—66) weicht nicht bloß von denen in II und V, sondern auch von der in I deutlich ab. In keinem Stücke greifen Rede und Gegenrede so kräftig und eng ineinander. So hebt es sich nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalt und der Darstellung nach als Höhepunkt deutlich von der ganzen Umgebung ab.

Wie diese beiden Stücke unter sich und von den andern verschieden sind, so haben auch die übrigen ihr besonderes Gesicht. Dem 2. Kapitel ist zunächst die ausführliche Schilderung des von Jahve an Jerusalem und Juda vollzogenen Strafgerichtes (1—9) eigentümlich. Die Gedanken von 10—12 berühren sich zwar inhaltlich teilweise mit andern Stellen der Dichtung (vgl. 1, 4c; 4, 3 ff.), wenn auch deren Ausdruck verschieden ist, auch V. 13 mag an 1,12 erinnern; aber sonst sind 13—17 durchaus eigenwüchsig. Die Aufforderung zum Klagegebet in 18 f. hat kein Seitenstück, ebenso sind dem Schlußgebet (20—22) Inhalt, Form und Ton durchaus eigentümlich. Das Lied hebt mit dem Bericht der geschichtlichen Tatsache an, daß der Herr aus der Wetterwolke seines Zornes Israels Herrlichkeit erbarmungslos vernichtete. Dieser Gedanke wird dann in erzählender bzw. beschreibender Form bis V. 10 im einzelnen ausgeführt. An diesen episch gehaltenen Abschnitt schließt sich ein vorherrschend lyrischer an, V. 11—13. Ihm folgt wieder ein berichtender Teil, V. 14, bis 17, der aber doch wieder stark mit dem Ausdruck von Erwägungen und Gefühlen durchsetzt ist. V. 18 f. sind wieder lyrisch, dagegen V. 20—22 in sich episch, wenn auch in eine Flut von Empfindungen getaucht. Das Ganze zeigt also einen vorwiegend epischen, wenn auch ziemlich erregten Ton. Behandelt werden die Ereignisse der Zerstörung (1—8), die Verhältnisse der Gegenwart (9—13) und die Frage der Zukunft (14—22): „Wer kann das große Leid heilen?“ (13c). Der letzte Abschnitt ist der hauptsächliche und wichtigste. — Im Gegensatz zum zweiten ist das 4. Kapitel lyrisch-episch. Es beginnt mit einer auf Vergleichung beruhenden Allegorie V. 1, die in V. 2 erläutert wird. Dann schildern mehrere Vergleiche die Verheerungen der Hungersnot in vorwiegend lyrischer Form

(3—10). Der rein berichtende V. 11 unterbricht die Erwägungen, die dann aber in V. 12 wieder aufgenommen und bis V. 20 fortgesetzt werden. Anstatt des sonst gebräuchlichen Gebetes bringt der Schluß eine tröstliche Verheißung (21 f.). Das Stück behandelt vornehmlich die Leiden der letzten Zeit der Belagerung, und zwar die aus dem Nahrungsmangel hervorgehenden. Auch an anderen Stellen wird die Hungersnot erwähnt (1,11ab, 19b; 2,12f., 22b; 5,10), aber nicht in solcher Ausführlichkeit und, wie es scheint, nicht die in diesen Zeitraum fallende. Dadurch unterscheidet es sich also gleichfalls wie von den übrigen, so auch insbesondere vom zweiten. Ferner durchzieht ein Gedanke das Ganze: Woher diese furchtbaren Leiden, woher der für unmöglich gehaltene Fall der Stadt? Die Antwort lautet: Aus der Schuld des ganzen Volkes (6) sowie den Fehlern einzelner Stände (13—16) und besonders der herrschenden Partei (17). Dieser Punkt wird zwar auch in I, II und V berührt, aber nie in so eingehender Weise; diese ist für unser Stück geradezu kennzeichnend. Endlich weist es auch allein diesen prophetischen Ausklang auf (21 f.). So behauptet es, auch insbesondere II gegenüber, seine volle Eigenart, wie auch *Budde* (1906) ausdrücklich hervorhebt (S. 242). — Das 1. Kapitel behandelt wie das fünfte hauptsächlich die Zustände nach dem Falle des Reiches; es unterscheidet sich von ihm dadurch, daß die geschichtlichen Verhältnisse einmal nicht so greifbar, sondern allgemeiner gehalten sind, und dann dadurch, daß sie der Katastrophe anscheinend näherliegen. Die inhaltliche und förmliche Verschiedenheit von ihm ist augenfällig. Einzelne seiner Stellen erinnern auch an andere Kapitel, z. B. 1,4 an 2,10 (Ausdruck der Trauer); 1,10 an 2,7 (Entweihung des Tempels); 1,11ab und 1,19bc an 2,11c. 12 und 4,3—10 (Hungersnot); 1,20 an 2,11 (Ausdruck der Seelenschmerzen), indes nur ganz schwach; die Gedanken und deren Ausdruck weichen stark voneinander ab. Auch das Strafgericht wird 1,13—15 vorgeführt, jedoch in ganz allgemeinen Wendungen, völlig verschieden von 2, 1—8. Eigentümlich ist dem ersten Stück der volle Ausdruck der Verlassenheit und der Erniedrigung. Die Darstellung ist breiter ausgesponnen als in II, IV und V, ganz anders geartet als in III (1—33) und in einem stärker elegischen Ton gehalten. Das Schlußgebet (20—22) hat sein ganz eigenes Gepräge. Jeder, der die Kapitel miteinander aufmerksam vergleicht, wird das begründete Empfinden haben, daß sich das erste von den übrigen stark unterscheidet, wenn es auch nicht gerade leicht sein mag, die tatsächlich vorhandenen Unterschiede klar herauszustellen.

Reuß meint: „Im Grunde laufen Schilderungen und Klagen überall auf eins hinaus.“ Das ist unrichtig; denn 3,1—24 und 3,52—58 behandeln ausschließlich die persönlichen Schicksale des Propheten, während sich das Übrige mit dem Lose der Gesamtheit befaßt. Dann enthalten unsere Lieder doch nicht bloß Schilderungen und Klagen. Mag man auch die Erzählungen nicht überall scharf von den Schilderungen trennen können, so sind doch manche Abschnitte, z. B. 1,5—8. 10. 13—15. 17; 2,1—8. 14. 17; 3,42—48. 52—58. 4,11f. rein oder doch vorwiegend berichtend. Wirkliche Klagen sind überhaupt nicht der vor-

herrschende Bestandteil. Schmerzliche, die Vergangenheit (1,1—3. 11f.; 4, 1—10) oder die Gegenwart (1,4—9. 12. 18—21; 2,9—12. 20—22; 3,59—63) betreffende Betrachtungen drängen sich vielmehr vor. Dazu kommen lehrhafte Erwägungen (3,25—38; 4,6.13), Aufforderungen (1,12.18; 2,18f.), Tröstungen (2,13; 4,21f.) und Gebete (1,20—22; 2,20—22; 3,59—66; 5,20—22). Schilderungen und Klagen laufen allerdings vielfach auf eins hinaus: sie wollen die entsetzliche Not darlegen und Mitleid erwecken, aber sie behandeln doch die verschiedensten Dinge; innerhalb des einmal aufgestellten, freilich etwas engen Rahmens herrscht eine große Mannigfaltigkeit.

Auch der Ton der fünf Kapitel ist wirklich verschieden. III hebt sich durch die lehrhafte, sittliche Läuterung erstrebende Darstellung von den übrigen deutlich ab. II und IV sind merklich kräftiger als I und V und unter sich ungleich: II ist episch-lyrisch, IV dagegen lyrisch-episch. Den verschiedenen Klang von I und V aber kann auch ein harthöriges Ohr feststellen.

Die Gedankenentwicklung soll nach *Reuß* und *Baudissin* so mangelhaft sein, daß sie eine richtige Einteilung der Dichtung nicht ermöglicht. Letzterer nimmt aber gleich III und V aus, so daß damit schon drei Kapitel abgegrenzt werden. Gegen ersteren aber ist zu bemerken, daß auch ohne „eine logische Entwicklung der Gedanken oder eine ordentliche Reihenfolge der Gemälde“ die vom Verfasser beabsichtigte Trennung der Stücke recht wohl festzustellen wäre. Der Stoff ist nun zwar nicht nach streng zeitlichen oder sachlichen Gesichtspunkten auf die fünf Kapitel verteilt, aber doch so verarbeitet, daß jedes in sich abgerundet ist und der Abschluß jedesmal einen Ruhepunkt bildet. Der wesentliche Zweck der Dichtung, dem alles untergeordnet wird, ist nämlich die Zurückführung des verbitterten und niedergedrückten Volkes zu seinem Bundesgott. Dieser aber wird in jedem Stück planvoll angestrebt: jedes einzelne schließt mit einem Ausblick auf Jahves hilfreiches Eingreifen, sei es mit eindringlicher, Erbarmen weckender Klage (2,20 ff.), sei es mit rührender, vertrauensvoller Bitte (1,20 ff.; 5,20 ff.), sei es mit dem Ausdruck zuversichtlicher Erwartung (3,59 ff.) oder sei es mit der Verheißung tröstlicher Zukunft (4,21 f.). Diese regelmäßig wiederkehrenden Ausgänge müssen mit bewußter Absicht angestrebt sein. Sie bilden aber auch wirkliche Abschlüsse, wahre Ruhepunkte: denn sie schließen die Gedankenentwicklung ab, und die Anfänge der jeweils folgenden Kapitel (II—V) leiten etwas merklich Verschiedenes ein. Dann aber sind sie auch allein geeignet, gute Abschlüsse zu bilden und wirklich abgerundete, in organischem Zusammenhang zum Ganzen stehende Teile abzugrenzen. Man versuche nur eine andere Zerlegung und man wird sehen, daß sie unbefriedigend bleibt. Einzig und allein die überlieferte Einteilung wird nicht nur der äußeren Form, sondern auch der inneren Anlage gerecht. Die oben (S. 4) aufgestellte Behauptung, unser Schriftchen könne mit Rücksicht auf den Inhalt in beliebige, kleinere oder zahlreichere Abschnitte zerlegt werden, ist völlig falsch. Auch ohne die alphabetische Anordnung könnte man die einzelnen Stücke richtig abtrennen.

Der dem Büchlein gemachte Vorwurf übermäßiger Einförmigkeit ist also ganz unberechtigt.

II.

Im Gegensatz zu den vorhergehenden Schriftdeutern finden andere so starke Unterschiede zwischen den fünf Kapiteln, daß sie deren einheitlichen bzw. jeremianischen Ursprung leugnen zu müssen glauben. Tonangebend und großen Einfluß ausübend war hier *O. Thenius*. Er schreibt (S. 120):

„Demnächst gehört aber nur ein ganz gewöhnliches ästhetisches Gefühl dazu, um den Unterschied wahrzunehmen, der zwischen den wahrhaft herrlichen, frei sich bewegenden, wohl geordneten und natürlich fortschreitenden, bei aller Schlichtheit ergreifenden Gesängen II und IV und (zwischen) den ungleich matteren, mit der Form kämpfenden, vielfach gekünstelten, hier und dort Bilder häufenden und ineinander mengenden und in Reminiscenzen sich ergehenden Liedern I und III bei aller sonstigen Trefflichkeit derselben und hohen Würde ihres Inhalts stattfindet. Es dürfte hiernach, ohne daß man mit Recht des Urteils nach rein subjektivem Geschmacke bezichtigt werden könnte, behauptet werden können: Wer II und IV geschrieben hat, der kann mindestens III 1—20 nicht geschrieben haben, und es ist unmöglich, daß Stellen wie diese von Jeremias herrühren, der auch in den bewegtesten Stellen seiner Weissagungen in den Bildern Maß hält und eines Springens von einem Bilde zu dem anderen, wie es hier stattfindet, sich nirgends schuldig gemacht hat. (Um die Richtigkeit dieser Behauptung deutlich zu erkennen, wolle man die Stelle III 1—20 mit den dem Inhalt nach ähnlichen Stellen vergleichen, in welchen Jeremias sich über sein Schicksal beklagt, wie Jer. 15, 10. 15—18; 18, 19 ff.; 20, 7—18“). Ferner: „Wenn in III die alphabetische Struktur so weit ausgedehnt ist, daß jede Zeile jedes Trikolons mit dem nämlichen an der Reihe stehenden Buchstaben anfängt, so ist dies eine Künstelei, der nur ein mindergeistiger Dichter sich hingeben konnte und die schon allein den Gedanken, daß Jeremias dieses Lied verfaßt haben könnte, zurückweist“ (S. 124).

In dieselbe Kerbe schlugen, mehr oder weniger stark, *Nöldeke*, *Löhr*, *Budde* und *Meinhold*.

Löhr schreibt 1891: „Im ersten wie im zweiten Abschnitt [des 1. Kapitels] gehen die Gedanken nicht nur ziemlich durcheinander, sondern sie werden auch mehrfach wiederholt“ (S. 16). „Das [2.] Kapitel stellt ein in sich geschlossenes Ganzes dar, dessen Gedanken im allgemeinen wohl disponiert sind“ (S. 17). „Das dritte Kapitel, unter den fünf unseres Buches entschieden das religiös tiefste, zeichnet sich durch eine sehr kunstvolle Gedankenentwicklung aus“ (S. 18). „Endlich ist auch das vierte Kapitel außerordentlich symmetrisch gebaut und gleicht hierin wie in seinem Gedankengehalt dem zweiten Kapitel bedeutend“ (S. 19). „Das [5.] Kapitel zeichnet sich wie das erste durch den Mangel an einem geordneten Gedankengange vor den mittleren Kapiteln aus“ (S. 20). Während das Urteil über II—V i. J. 1893 ziemlich gleich bleibt, heißt es nun über I: „Die Verse des 1. Kapitels sind die am wenigsten gelungenen. Der Gedankengang ist ein sehr ungeordneter“ (X). Im Jahre 1906 endlich sagt er über I: „In literarischer Beziehung sei darauf verwiesen, daß der Verf. sich geläufiger Bilder und Redewendungen bedient; ferner daß er... zum Aufbau des Ganzen ein in seinen Tagen geläufiges Schema benutzt; endlich, daß er seine wenigen Gedanken ohne klare Entwicklung in wechselnden Wendungen darstellt (S. 1). II und IV sind „nach Form und Inhalt eng miteinander verwandt“ und „die dichterisch höchststehenden“ (XIV f.). Der Verfasser von III hat zwei Psalmen (V. 1—24 und 52—56) umgemodelt und durch das Mittelstück V. 25—51 verbunden. Dadurch, daß er fremde Literaturprodukte verwendet und „im Namen eines andern, einer berühmten Persönlichkeit der Vergangenheit, Jeremias, redet“, wird sein

Werk „als ein charakteristisches Produkt der Epigonen-Schriftstellerei erwiesen“ (S. 15—17). — Schärfer noch urteilt Budde (1906): „Der Vorrang gebührt unbedingt Kap. II und IV, schon weil sie dem Gegenstand, dem Sturz Jerusalems, am nächsten stehen. Alles spricht dafür, daß da Augenzeugen der Eroberung das Wort führen, die alle den Jammer miterlebt haben. Jedes der beiden Lieder hat sein eigenes Gepräge. In Kap. II tritt das Schicksal der Stadt als solcher in den Vordergrund... Diesem lediglich klagenden Tone steht in Kap. IV überwiegend ein mannhafter, unsere Väter würden sagen reisiger, gegenüber“ (S. 242). In I „führt der Form nach die Allegorie, dem Inhalt nach die theokratische Theorie von Anfang bis zu Ende die Herrschaft; die Reflexion ist an die Stelle der Anschauung getreten. Lahmer in den Rhythmen, breiter in der Sprache, erreicht das Stück nicht die Kraft jener beiden Kapitel, vielmehr versteht man es am leichtesten als deren Nachahmung wesentlich im Interesse der Erbauung“ (S. 243 f). Schlechter noch kommt III weg. „Abhängig von allen möglichen andern Stücken des Alten Testaments, ungeschickt, arm an Einfällen für den Inhalt wie für die Gewinnung der akrostichischen Buchstaben, windet sich der Verfasser mühsam bis zum Ende durch. Hier haben wir es mit ganz minderwertiger Epigonenarbeit zu tun“ (S. 244). „Ganz für sich steht endlich Kap. V da. Schlicht und bescheiden in seiner dichterischen Form, gibt es doch ein höchst anschauliches und herzbewegendes Bild“ (S. 244 f). Derselbe Gelehrte bezeichnet (1898) I und III als dichterisch des Jeremias nicht würdig (S. 74). Nach *Meinhold* steht I hinter II und IV an künstlerischem Wert zurück; III ist das „geringwertigste Lied“, ein „Machwerk“ (S. 248 f).

Man muß zugeben, daß der Gedankengang in I weniger geordnet ist als in den übrigen Stücken. Aber man darf hier auch nicht übertreiben. Der Mangel an Ordnung erscheint schon gemildert, wenn man berücksichtigt, daß hier verschiedene Personen sprechen; auch macht er sich im zweiten Teile weniger bemerkbar. Daß sich auch V durch Mangel an geordnetem Gedankengang auszeichne, können wir nicht finden. Im übrigen weisen auch II in 1—5 und IV in 1—10 keine mustergültige Anordnung auf. Was aber III angeht, so müssen wir *Rodhe* recht geben, wenn er schreibt: „Neque Thenio, si hanc neglegentiam etiam ad tertium carmen pertinere velit, assentiri possum. Immo vero continuatio in eo et series sententiarum tam apta est, ut aliae ex aliis nexae et inter se coagmentatae esse videantur. Qua in re hoc carmen etiam secundo et quarto praestat. In his enim carminibus, quamquam multo magis quam in primo perpetua est oratio, tamen non videtur unam et certam scribendi rationem rerumque ordinem instituisse poeta nec partes carminum tam arte inter se conex[u]isse, ut numquam ab una sententia ad aliam, quae ab illa aliena sit, repente transeat“ (p. 16). Ganz richtig bemerkt *Löhr* (1893), daß dieses Kapitel „von sehr künstlicher Form und klar ausgeführter Gedankenentwicklung“ (S. XII) sei. Gewiß ist III in besonderem Maße gekünstelt, kämpft daher auch mehr mit der Form. Aber diese künstlichere Anlage ist offenbar vom Dichter beabsichtigt zu dem Zwecke, dieses Kapitel als den Höhepunkt des Ganzen auch äußerlich hervortreten zu lassen. Wenn diese Art uns auch nicht sonderlich zusagt, so wird sie doch sicherlich den Beifall seiner Volksgenossen, die einer viel kindlicheren Zeit angehörten, gefunden haben. Daß jedoch I gekünstelter sei und mehr mit der Form ringe als II und IV, wird durch nichts bewiesen; haben sie doch alle die alphbaetische Anlage, diese aber ist in I nicht schlechter als in den beiden andern.

Ja, II scheint mit I einen besonders verwickelten Aufbau zu haben; denn *A. Condamin*¹ weist in ihnen eine sonderbare Entsprechung von V. 1 und 22, V. 2 und 21, V. 3 und 20 usw. nach. Gewiß zeigen I in 13—15 und III in 1—18 eine Häufung und Vermengung von Bildern; aber finden sich die nicht auch in 2, 1—5? I und III ergehen sich in Reminiscenzen oder Anklängen an andere Schriften; aber sind II und IV etwa davon frei? *Löhr* (1906) sagt von II: „In literarischer Hinsicht ist die sprachliche Verwandtschaft mit Ezechiel [und mit Job, hätte er hinzufügen können] zu betonen“ (S. 9). 4, 1 f. 7 aber erinnern an Job 28, 16—19. Im übrigen verdienten solche Anlehnungen oder Entlehnungen (wenn sie wirklich solche sind) nach den damaligen Anschauungen gewiß keinen Vorwurf. I ist (ebenso wie V) matter als II und IV, das kann man zugestehen; aber von III ist das durchaus zu leugnen. Wenn sich der Verfasser von I geläufiger Bilder und Redewendungen bedient, so hängt das mit dem Stoff (Bildern allgemeiner Not) zusammen, der in den Weissagungen und Klagepsalmen eher Vorbilder fand als der doch viel eigentümlichere Gegenstand von II und IV. Daß er zum Aufbau des Ganzen ein in seinen Tagen geläufiges Schema benutzt habe, ist lediglich eine persönliche Ansicht *Löhrs*. Er wirft I ferner den Mangel an Gedanken vor; aber ist denn II oder gar IV an solchen reicher? Die Allegorie und die theokratische Theorie (*Budde*) kommen in I und II in gleicher Weise zur Geltung. Haben ferner etwa II (V. 13 f.) und IV (V. 6) keine Reflexionen? Wenn I auch nicht die Kraft von II und IV erreicht, so liegt doch nicht der geringste Anhaltspunkt vor, es als eine Nachahmung der beiden zu betrachten. Wenn man die dreifache Akrostichis in III berücksichtigt, so kann man wirklich nicht mit Recht behaupten, daß dessen Verfasser ärmer an Einfällen für die Gewinnung der Leitbuchstaben gewesen sei. Die gesteigerte Künstlichkeit der Form ist auch der Grund dafür, daß die Sprache und die Darstellung in III teilweise vielleicht weniger geschickt und fließend ist als in den andern Stücken. Inhaltlich aber überragt es sie alle. Die von *Löhr* (1906) aufgestellte Ansicht von der Entstehung dieses Kapitels wird durch keinen überzeugenden Grund gestützt. Die Bezeichnungen „minderwertige Epigonenarbeit“ und „Machwerk“ sind ganz unangebracht. Daß es „im Namen einer berühmten Persönlichkeit der Vergangenheit redet“, ist durch nichts bewiesen.

Die genannten Schrifterklärer bauschen die Unterschiede zwischen den Stücken geflissentlich auf, um eine Grundlage für ihre Behauptung von dem mehrheitlichen Ursprung der Dichtung zu erhalten. Eine Verschiedenheit, auch in bezug auf den dichterischen Wert, ist gewiß vorhanden, aber sie ist nicht so groß, wie man uns glauben machen will. Mit vollem Recht schreibt *Reuß* (1893): „Noch weniger will uns einleuchten, . . . daß der poetische Wert der einzelnen Stücke ein so ungleicher sei, daß man gar an verschiedene Verfasser denken müsse. Nur das zweite und vierte seien eines *Jeremia* würdig. Das ist reine

¹ *The Journal of theological studies* VII (1906) 137—140.

Geschmackssache, und selbst wenn begründet, berechtigt es noch lange nicht zu dem angegebenen Schlusse. In Ermangelung jeder im Text nachzuweisenden Inkongruenz, geschweige denn aller äußeren Stützpunkte, kann der subjektiven Würdigung nicht das Recht zustehen, solche Meinungen für wissenschaftliche Ergebnisse anzusehen und ohne weiteres zu empfehlen. . . . Muß die Ungleichheit poetischer Kraft in den einzelnen Stücken sofort auf verschiedene Federn schließen lassen? Welchem unserer Dichter bliebe dann sein Werk vollständig eigen?“ (S. 298). In den Dramen Shakespeares und Schillers stehen auch nicht alle Akte auf gleicher Höhe. Und doch fällt es niemanden ein, deswegen ihnen den einen oder andern abzusprechen. Auch bei einem guten Kunstwerk sind nicht immer alle Teile gleichwertig; oft fällt der eine oder andere etwas ab. Es muß da überhaupt dienende Glieder geben, damit das Hauptstück zu gebührender Geltung komme; deshalb brauchen diese aber nicht von einer minderwertigen Hand zu stammen. Ja, in sich genommen kann sogar eine Nebenfigur vollkommener sein als die Hauptgestalt, ohne deshalb aus dem Rahmen zu fallen und die Einheitlichkeit des Ganzen zu stören, wenn nur die Hauptfigur ihre überragende Bedeutung bewahrt. Unsere Dichtung ist ein einheitliches Kunstwerk. Darin bildet trotz mancher Mängel K. III der äußern Form und dem inneren Gehalt nach den Mittel- und Höhepunkt. Ihm stehen II und IV als unter sich ungefähr gleichwertige zur Seite. Von diesen heben sich I und V als etwas schwächere Stücke wieder ab. Obwohl also unter sich verschieden, fügen sich die fünf Teile doch zu einem wohlgeformten Ganzen zusammen.

III.

Die Ausleger haben die fünf Stücke auch nach ihrem dichterischen und religiösen Wert zu ordnen versucht.

1. Was die literarische Einschätzung angeht, so stimmen sie in einem Punkte ziemlich überein, nämlich daß sie dem zweiten Liede die Palme zuerkennen, in der Beurteilung der übrigen gehen sie indes zum Teil stark auseinander.

Thenius, *Löhr*, *Budde*, *Meinhold* u. a. setzen die Reihenfolge II, IV, V, I, III an. Im wesentlichen schließt sich ihnen *Ricciotti* an, wenn er schreibt, nach allgemeiner Ansicht seien das 2. und das 4. Klagelied die schönsten, das 3. dagegen von geringerem dichterischem Werte (S.54). Über die anderen läßt er sich nicht weiter aus. *Naegelsbach* dagegen sieht III als das vollkommenste an; die beiden ersten Kapitel tragen zwar schon „einen idealen und hochpoetischen Charakter; sie bilden aber nur die Vorstufen zum dritten“, das den Höhepunkt der Dichtung ausmacht. Er scheint demnach II über I zu stellen. In IV ist „die ideale und poetische Betrachtungsweise in sichtlicher Abnahme begriffen, bis sie endlich in Kap. V in schlichte Prosa übergeht“ (S. VII f). Er ordnet also III, II, I, IV, V. Ihm widerspricht *Merkel*, der mit *Thenius* II und IV für die wertvollsten hält: „Was den poetischen Wert von I anlangt, so darf dasselbe unseres Erachtens keineswegs mit II gleichgestellt und hoch über IV gesetzt werden. . . Die Minderwertigkeit von I aber begründen wir für unser Teil mit den vielfachen Wiederholungen der nämlichen Gedanken und Worte, an denen dieser Gesang leidet und durch die er deutlich eine gewisse Mattigkeit verrät“ (S. 16 f). Über die Reihenfolge der übrigen

spricht er sich nicht genauer aus; er scheint aber die Ordnung III, I, V anzunehmen. Ähnlich wie *Naegelsbach* bezeichnet jedoch auch *Adeney* III als das in jeder Beziehung vollendetste Stück: „Mögen wir sie vom literarischen, gedanklichen oder religiösen Standpunkt aus betrachten, die dritte und mittlere Elegie muß uns als die bei weitem beste von den fünf erscheinen. Dieses kunstvolle Gedicht ist sehr sorgfältig durchdacht und höchst vollkommen durchgeführt; der Gedanke ist ganz neu und überraschend und der geistliche Ton höchst erhaben und im besten Sinne des Wortes evangelisch“ (S. 180). Ganz allein steht wohl *Burnier*, wenn er das 5. Lied an die Spitze stellt: „Das letzte Klagelied ist wegen seiner Einfachheit wie wegen des tiefen Schmerzes, der sich in ihm ausprägt, das bemerkenswerteste von den fünf“ (S. 303). *Montet* bekämpft *Burniers* und *Thenius'* Ansichten. Er gibt ohne weiteres zu, daß man sich in III und selbst in I mehr Ordnung denken könne. „Aber wo ist denn“, fragt er, „in Kap. IV diese bemerkenswerte Ordnung und Entwicklung, die *Thenius* darin sehen will? Uns scheint im Gegenteil, daß dieser Gesang gegen diese beiden Rücksichten verstößt, während Kap. I, wenn auch nicht einen scharf ausgeprägten Fortschritt, so doch eine gewisse Steigerung aufweist, da die Personifikation des zweiten Teiles von größerer Wirksamkeit ist als die Beschreibung des ersten Abschnitts. Gewiß zeigen Kap. I und III weniger glänzende Farben als Kap. II, aber sie entbehren sie doch nicht völlig, das beweist der erste Abschnitt des 3. Kapitels“ (S. 34). „Wenn man unsere fünf Elegien nach ihrem Werte ordnen müßte, so würden wir diesem 2. Gesang den ersten Platz zugestehen. Dann kämen der erste und der dritte; darauf der vierte, dessen erster Teil noch schön ist, dessen zweite Hälfte aber schleppender wird; der 5. Gesang, ziemlich prosaisch, würde trotz aller Vorzüge, die er besitzt, doch nur die 5. Stelle erhalten“ (S. 38). Zum letzten Lied bemerkt er: Selbst das 5. Klagelied ist, obwohl man ihm Nüchternheit und Trockenheit vorwerfen könnte, doch nicht ohne allen Wert (S. 46). Wieder anders ist der Geschmack *Wünsches*: „In poetischer Beziehung stehen die fünf Elegien nicht auf gleicher Stufe, die schwächste ist entschieden die letzte, die sicher ein ziemlich spätes Produkt ist. Auch die dritte Elegie, die dadurch, daß derselbe Anfangsbuchstabe dreimal in den Hauptgliedern wiederkehrt, etwas Gekünsteltes und Spielendes hat, gehört sicher erst dem 3. Jahrhundert an. Die höchste dichterische Kraft zeigen die rein epischen und lyrischen Stellen in der zweiten und vierten Elegie, die sicher kurz nach der Zerstörung Jerusalems gedichtet worden sind, wenigstens machen sie einen recht lebendigen Eindruck, ja bisweilen hat es den Anschein, als ob der Sänger geradezu ein Augenzeuge der Greuel der Verwüstung gewesen sei. Doch auch die erste Elegie entrollt an vielen Stellen ein plastisch anschauliches Zerstörungsbild, obgleich sie entschieden jüngeren Ursprungs ist“ (S. 168). Er ordnet also II, IV, I, III, V.

Das 2. Kapitel zeichnet sich durch einen recht wohlgeordneten Gedanken- gang — V. 1—5 zeigen freilich einige Mängel —, große Kraft und Lebendigkeit aus. Zwar weist es eine Anzahl Schönheitsfehler (Mattigkeit einzelner Zeilen, Wiederholung stehender Ausdrücke, Allgemeinheit der Schilderung in 1—5) auf; doch beeinträchtigen diese dessen starken Gesamteindruck nicht sonderlich. Es verdient wirklich den ersten Platz. Von dem mannhaften bzw. reisigen Ton, den *Budde* in IV findet (vgl. II), verspüren wir nichts. Im Gegenteil gibt sich in V. 1—10 und 17—20 eine starke Wehmut kund. Aber auch *Naegelsbach* können wir nicht beistimmen, wenn er meint, die ideale und poetische Betrachtungsweise sei hier in sichtlicher Abnahme begriffen; freilich fällt sie gegen III etwas ab, hält sich aber auf gleicher Höhe mit II. *Montet* hat völlig recht, wenn er hier den von *Thenius* behaupteten vorzüglichen Gedankengang und natürlichen Fortschritt vermißt, wenigstens im ersten Teil 1—10, doch vermögen wir seiner

Wertung der beiden Teile nicht beizupflichten. Der erste (1—10) hat vielmehr etwas Eintöniges (Hungersnot), dazu noch den lehrhaften V. 6, der zweite (11—22) dagegen ist besser geordnet sowie an Inhalt und Abwechslung reicher. Da dieses Stück aber keine großen Mängel, sondern nach Inhalt und Form manche Vorzüge aufweist, so verdient es wohl die zweite Stelle. Ihm wäre III anzureihen. Zwar ist die Einzelrede 1—33 übermäßig ausgedehnt und sind die Bilder in 1—16 zu gehäuft und verschiedenartig, aber der Aufbau des Ganzen ist höchst vortrefflich und im 2. Teil (V. 34 ff.) durch Kraft, Lebhaftigkeit und Abwechslung ausgezeichnet, darin alle anderen überragend. Über die Reihenfolge von I und V könnte man zweifeln. V hat einerseits in sich wenig Mängel, ist aber auch anderseits nicht sonderlich reich an hervorragenden Schönheiten, erschwingt sich überhaupt nicht zu der dichterischen Höhe der übrigen Stücke. Daher kann man es nicht mit *Burnier* an die Spitze aller stellen. Jedoch ist es keine schlichte Prosa, wie *Naegelsbach* behauptet, verdient auch nicht den Vorwurf der Nüchternheit und der Trockenheit, den ihm *Montet* macht. I hat dagegen verschiedene Mängel (teilweise ungeordneten Gedankengang, Wiederholungen, Unebenheiten der Darstellung), dafür aber auch hohe Vorzüge; es sei nur erinnert an die anziehende Gestalt der Tochter Sion, an so viele treffende Bilder, den reichen Stimmungsgehalt, die gefühlvolle Sprache, die starken Gegensätze und die ergreifenden Ausrufe. So steht es doch höher als V. Wir möchten daher folgende Rangordnung aufstellen: II, IV, III, I, V.

2. „Die religiöse Bewertung weicht von der literarischen beträchtlich ab. Sie hat die Höhe und Stärke der in den einzelnen Stücken niedergelegten religiösen Gedanken in Betracht zu ziehen.

Nach ziemlich einmütiger Ansicht bedeutet III in dieser Beziehung den Höhepunkt. Das erkennen auch die Forscher an, die es als das jüngste und dichterisch mindestwertige bezeichnen. Der Sammler hat es ja nach ihnen in die Mitte gestellt, um dem Ganzen einen „festeren Halt“, „einen Gipfelpunkt“ (*Budde*) und „einen bedeutsamen Mittelpunkt“ (*Löhr*) zu verleihen. Nach *Steinthal* liegt hier „der sittliche Höhepunkt unserer Klagelieder“ (S. 31). „Im Grunde“, sagt *Gautier*, „hat dieses Gedicht etwas Erhabenes und Tiefes, das ihm eigentümlich ist, und man muß ihm, wie mir scheint, einen sehr hohen Wert beimessen“ (S. 211 f.). Seine religiöse Bedeutung hebt *Montet* trefflich hervor: „Vornehmlich im 3. Kapitel liegen Schätze der Erbauung und der Tröstung... Diese Seiten atmen im höchsten Grade den Geist des Prophetentums; der Verfasser ist nicht bloß Dichter, sondern er ist mehr und besseres als das: er spricht nicht nur zur Einbildungskraft und zum Herzen, er redet zum religiösen Gefühl und zum Gewissen: die Güte Gottes, der Nutzen der Prüfungen, die Notwendigkeit, sie mit völliger Ergebung hinzunehmen, die Leitung der Welt und die Vorsehung, die Selbstprüfung, das Geständnis der eignen Verfehlungen, die Rückkehr zum Herrn, das sind die wunderbaren religiösen und sittlichen Lehren, die uns dieses 3. Kapitel bietet, das manche fromme Seele immer gern wieder liest“ (S. 39). —

Die übrigen Lieder treten in religiöser Hinsicht bedeutend zurück. Am nächsten steht noch wohl I, in dem Jahves Gerechtigkeit, das Unheil der Sünde, die Trauer über die Gottverlassenheit und die Hoffnung auf den Herrn einen wirkungsvollen Ausdruck finden. Ihm schließt sich V an, das den Fluch des Bundesbruches und das kindlich-demütige Gottvertrauen in ergreifender Form darstellt. Dann dürften IV und II folgen, die fast nur Gottes Strafgerechtigkeit betonen. Die religiösen Gesichtspunkte erscheinen also vornehmlich in der Mitte (III) und an den Enden (I und V), während sie in den verbindenden Stücken (II und IV) mehr in den Hintergrund treten.

IV.

Wie die einzelnen Stücke, so hat man auch vielfach das ganze Büchlein nach seiner dichterischen und religiösen Bedeutung zu würdigen versucht.

1. *Conz* meint zwar, der poetische Wert der Klagelieder sei allgemein anerkannt (S. 146) und werde von keinem Unbefangenen bestritten werden (S. 149). Allein die Übereinstimmung ist doch nicht so einmütig, wie er anzunehmen scheint, oder nach seiner Aufstellung muß es manche Befangene geben; denn eine Anzahl von Forschern schätzt sie nicht besonders hoch ein.

So sagt z. B. *Augusti*: „Der Wert dieser Klagelieder ist sehr relativ. Es sind, da die ersten vier Kapitel alphabetisch und sämtliche Versglieder nach einer strengen metrischen Regel abgemessen sind, mehr poetische Spielereien als seelenvolle Ergüsse des echten Dichtergeistes. Die Gedanken selbst sind ziemlich trivial; doch muß man den patriotischen Gesinnungen, die aus dem Ganzen so sichtbar hervorleuchten, alle Gerechtigkeit widerfahren lassen“ (S. 227). Ziemlich abfällig urteilt auch *H. Steiner*: „In den Klageliedern Jeremias vernehmen wir die erschütternde Stimme eines zerschlagenen Herzens, die düstern Klänge der Schwermut, die dumpfe Sprache der Resignation, die ernste Predigt der Buße, und das alles ist wohl geeignet, das innigste Mitgefühl in uns zu erwecken, uns das Bild jener entsetzlichen Katastrophe lebendig vor die Seele zu führen, aber wir spüren hier wenig mehr von echt poetischem Hauch, und die künstliche, alphabetisch gebundene Form entschädigt uns nicht für die Eintönigkeit des Inhalts“ (S. 37). In ähnlicher Weise äußert sich *Reuß* (1881): „Als poetisches Werk fesseln diese Lieder den Sinn des Lesers viel mehr durch den furchtbaren Ernst ihres Gegenstandes als durch ihren literarischen Wert. Die dem Unglück, zumal einem so entsetzlichen, nie versagte Sympathie könnte fast Gefahr laufen zu erkalten bei einer oft schleppenden Eintönigkeit und besonders der mehr mechanischen als eleganten Form. Der Schmerz bewegt sich allerdings in engem Ideenkreise, auch wo er das Bedürfnis fühlt, in langen Atemzügen sich Luft zu machen. Hier aber hat die Natur nicht allein das Wort, und wo die Redekunst mitspricht, ist auch das Urteil des Geschmacks ein berechtigtes. In den ergreifenden Schilderungen unendlichen Jammers stört bald der abspringende Wechsel der Gedanken und Bilder, bald der Mangel an abgerundetem Schluß“ (S. 397). Auch *Löhr* (1891) wertet die Dichtung nicht besonders hoch. „Gewiß finden sich“, sagt er, „einzelne erschütternde Bilder und religiös bedeutungsvolle Stellen, besonders in den mittleren Kapiteln“. Er schließt sich jedoch dem Urteil des vorhergehenden Kritikers an, daß die Lieder viel mehr durch den furchtbaren Ernst ihres Gegenstandes als durch ihren literarischen Wert fesseln; in der alphabetischen Anlage sieht er eine „Spielerei“ und ein Zeichen „verfallender Kunst“; diese künstliche Form allein schon schließe eine dem gewaltigen Thema angemessene Darstellung aus (S. 16). *Thenius*, *Budde*, *Cornill* (1913), *Meinhold* u. a. lassen nur II und IV als dichterisch bedeutungsvoll gelten.

Diesen ungünstigen Urteilen stehen aber höchst anerkennende gegenüber, die allerdings manchmal auch eine gewisse Einseitigkeit nicht verkennen lassen.

Kurz und bündig sagt *Lowth*: „Profecto patriae suae miseria ita ornatè copioseque eluget vates, ut funesto officio abunde satisfacisse videatur. Nullum opinor aliud exstat poema, ubi intra tam breve spatium tanta, tam felix, tam lecta, tam illustris adiunctorum atque imaginum varietas eluceat“. *J. G. Herder* schreibt in seinem bekannten Aufsatz: „Die Stücke sind sämtlich schön und rührend, selbst wenn man keinen Nationalanteil an ihnen nehmen darf. Es sind Beschreibungen in ihnen, insonderheit des menschlichen und mütterlichen Jammers, die jedem durch Herz und Seele gehen müssen“ (534). *Eichhorn* würdigt die Dichtung in folgender Weise: „Er (Jeremias) gehorcht überall den Winken seines Herzens; nur verfolgt seine Phantasie jedesmal den Gegenstand seines Leidens am meisten, nach welchem sein Herz damals die stärkste Richtung genommen hatte, als er das Saitenspiel ergriff... Dabei fließen aber überall Empfindungen über verwandte Gegenstände und verwandte Unglücksfälle in die Hauptempfindungen ein und geben den Bildern und Vorstellungen eine angenehme Mischung und Mannigfaltigkeit. Eine von den Wunden, die dem Herzen des Patrioten geschlagen sind, blutet nach der andern, so wie sie von einem nahen oder fernen Gegenstand berührt wird. Der Ton der Lieder ist sanft, rührend und für jedes Herz von Gefühl hinreißend; die Sprache ist edel, aber nicht erhaben; der Stil ist nicht durch den Gebrauch seltener oder fremder Wörter feierlich gemacht, sondern simpel — der Dichter wollte nicht auffallen, sondern rühren. Die Bilder sind weder erhaben noch niedrig, sondern von mittler Art, sanft eindringend, aber nicht aufprallend und aus einer unerschöpflichen Phantasie geflossen. So oft auch dieselben Szenen gezeichnet werden, so wiederholt sich der Dichter doch nirgends; er ist immer mannigfaltig, und ein schon gebrauchtes Bild wird immer durch eine neue Wendung neu. Die Fiktionen endlich sind leicht, natürlich und voll des tiefsten Eindrucks“ (S. 344 f). In ähnlichen, mit dem Vorhergehenden stark übereinstimmenden Ausdrücken äußert sich *J. D. Hartmann* (S. 411—13). *Riegler* kennzeichnet die Klagelieder als „Trauergesänge, in welchen rührende Klagen der Wehmut tönen, welche jedes gefühlvolle Herz mit tiefer Schwermut erfüllen“ (S. 1). Treffend sagt auch *Cellérier*: „Der Ton dieser Dichtung ist sanft und herzerreißend, der gefühlvolle und einfache Stil hat nichts Feierliches; eine Einbildungskraft, unerschöpflich infolge starken Gefühls, immer wechselnd infolge vieler Schmerzen, regellos wie die Bewegungen einer gemarterten Seele, bildet ihren hauptsächlichsten Charakterzug“ (S. 342). *Nöldeke* bezeichnet wenigstens I, II, IV, V als „wirklich schöne Elegien“ (S. 147) und *Riehm* alle als „schöne, ergreifende“ (S. 205). *Cornill* aber schreibt i. J. 1889: „Jeremia ... blieb in dem verwüsteten Lande und weinte auf den Trümmern Jerusalems sein blutendes Herz in den Klageliedern aus, welche wohl als das Größte bezeichnet werden dürfte, was die elegische Poesie aufzuweisen hat“ (S. 30). *König* meint, man brauche die äußere Form, die alphabetische Akrostichie, „nicht gar so hart als ein Zeichen von Geistlosigkeit zu beurteilen ... Der Ton, in welchem die Gefühle der Trauer über das erschütternde Nationalunglück Altisraels in diesen Elegien zum Ausdruck gebracht worden sind, ist doch herzergreifend“ (S. 141 f). Auf die besonders gut gelungene Darstellung der Trauerstimmung weist auch *L. Segond* hin: „Kein genialer Zug findet sich in diesem Buche, wohl aber alle Reichtümer der Einbildung und des Gefühls, um den Schmerz in einem Tone zu schildern, der Teilnahme weckt“². *Engelhardt* nennt unsere Dichtung ein „wunderbar tiefes, im Innersten ergreifendes, in der schönsten poetischen Form geschriebenes Buch“ (S. 1). Das erkennt auch *Driver* an: „Auserlesen wie das Pathos ist, das in der Poesie dieser Trauergesänge atmet, sind sie offenbar so mit bewußter Kunst angelegt: sie sind keine kunstlosen Ergüsse natürlicher Gemütsregung, sie sind vielmehr sorgfältig ausgearbeitete Gedichte, in denen keine Seite des allgemeinen Leids unerwähnt bleibt und alle Züge, die Trauer und Schmerz auslösen können, zu-

² Vgl. *F. Montet*, *Etude littéraire sur le livre des lamentations*, Genève 1875, p 38.

sammengetragen werden, um das Jammerbild vollständig zu zeichnen“ (S. 459). *Montet* fragt: „Worin besteht denn der Wert dieses Büchleins?“ Und er antwortet: „Er besteht in seinem so wahren, ergreifenden und in einen so einfachen Ausdruck gekleideten Pathos, in dieser bald sanften, bald heftigen Klage, die aber stets unsere Teilnahme hervorruft, in diesem Ton, der nichts Falsches enthält und keiner geschickten Handhabung bedarf, um uns zu rühren, sondern sogleich unmittelbar unser Herz ergreift; er besteht in dieser glühenden Vaterlandsliebe, welche die ganze hebräische Rasse und besonders ihre Propheten auszeichnet, einer Vaterlandsliebe, die sich in dem herzzerreißenden Schmerz eines großen Mannes offenbart, der das schwerste Unheil, das über ein Volk hereinbrechen kann, hat erleben müssen und der einerseits das schmerzliche Gefühl, das die beleidigende Anmaßung des Siegers und die Schimpfreden selbst solcher, die keine Feinde waren, verursachen, anderseits das unabweiße Rachebedürfnis, das die Seele des Besiegten verzehrt, empfindet und in ergreifender Wahrheit zum Ausdruck bringt. . . Alles das ist mit einem unerschöpflichen Gefühlsreichtum und einer großen Vorstellungsfülle dargestellt, aus denen Ströme von Vergleichen und Bildern hervorquellen. Was die Sprache und den Stil der Klagelieder angeht, so ist das Hebräisch leidlich rein, der Satz kurz, der Stil lebhaft, das Buch gut geschrieben“ (S. 27). Hohe Töne des Lobes auf unsere Klagegesänge findet auch *Wiedenfeld*: „Sie gleiten im zarten Flötentone über die Trümmer Jerusalems. Dem bewegten Gemüte entquillen rührende Worte. Die Sprache ist herzlich und edel, die Bilder milde und eindringlich. Kein Gegenstand des Jammers bleibt hier unberührt; denn alles, was dem betrachtenden Sänger ins Auge fällt, gehört ja zum schauervollen, ergreifenden Ganzen: daher die vielen Vereinzelungen, die nicht nur die Lebhaftigkeit der Darstellung erhöhen, sondern auch das Herz des Klagenden selbst um so mehr zufriedenstellen. Es ist ihm nicht um eine flüchtige Skizzierung, nicht um einen hohlen Abriß seiner Leiden zu tun — er mag nicht gern aufhören in der Schilderung seines Schmerzes; deswegen sucht er jedes Teilchen desselben auf und trägt es nicht selten noch unter wechselnden Schattierungen vor. Gelingt ihm dies, dann finden seine Klagen ein um so willigeres Ohr. Und auch hierin steht gewiß Jeremiah als ein Muster unter den Elegikern da. Wie oft er auch dieselbe Idee vorbringt, immer trägt sie ein anderes Gewand, immer fesselt sie daher aufs neue. Alles ist dabei gehalten von den Zügeln heiliger Besonnenheit, und wenn sich auch in seltenem Augenblicke der Schmerz von ihnen losreißen will, so weist ein tieferliegender frommer Sinn ihn wieder in die Schranken der Mäßigung zurück. . . Dies sind die hervorstechenden Züge in den fünf Klagliedern. . . Jedes derselben vergleichen wir einer Blume, die, zu einem duftenden Kranze geworden, unserm Dichter unter den trefflichsten Elegikern einen Platz einräumen“ (S. 4—6). Ähnlich sind sie nach *Conz* „ein schöner heiliger Blumenkranz . . . Trauerblumen. . . in verschiedenen Stimmungen gewunden“ (S. 165). Auch *Bertholdt* schreibt dem Büchlein einen hohen Wert zu: „Es sind diese Klaglieder in einem wahrhaft elegischen Stil geschrieben. Rührung herrschte in dem Gemüte des Verfassers, und diese brachte in demselben eine Sanftheit hervor, die sich in solche Ausdrücke, in solche zarte Schilderungen ergießt, welche die herzlichste Teilnahme in der Seele des gefühlvollen Lesers bewirken. Man kann die hervorstechendste poetische Eigenschaft dieser Trauergesänge nicht genauer und kürzer bezeichnen, als wenn man sagt: sie sind in der Sprache des besonnensten, aber doch tiefgefühlten Schmerzes geschrieben. Diese Geschicklichkeit des Dichters legt sich auch darin dar, daß manche Szenen wiederholt geschildert sind, aber mit dem glücklichsten Wechsel der Farben. Man fällt daher ein vollkommen richtiges ästhetisches Urteil, wenn man diese Elegien für das Gelungenste aus dem literarischen Nachlasse des Propheten Jeremias erklärt“ (S. 2317 f.). Nach *Kautzsch* „ist alle Zeit darüber nur eine Stimme gewesen, daß wir es in den Klagliedern mit dem Ausbruch eines tiefen und aufrichtigen Schmerzes zu tun haben, der auf lebendiger und noch frischer Erinnerung beruht“ (S. 64). In seiner schwungvollen Weise schreibt *Plantier*: „Unter den biblischen Dichtern, deren Naturtrieb die Trauer und deren Lebensaufgabe der Jammer war, fällt besonders der Name Jeremias auf. Seine Klaglieder stehen seit langem

überall in hohem Ansehen; und wenn es in der literarischen Welt etwas allgemein Anerkanntes gibt, so ist es dies, daß sie unbestritten alle andern Dichtungen übertreffen, die durch den Schmerz der Klage über ein Unglück geweiht sind“ (S. 22). Ähnlich urteilt *Gautier* über unsere Lieder: „Ihr literarischer und dichterischer Wert weist ihnen unter den lyrischen Schriften, die uns die Hebräer hinterlassen haben, einen hervorragenden Platz an“ (S. 212). Klassische Dichtungen zum Vergleich heranziehend, sagt *Chateaubriand*³: „Dieser Gesang des Jeremias braucht mit den schönsten Stellen Homers und Vergils keinen Vergleich zu scheuen.“ *A. Baumgartner*⁴ bezeichnet unser Büchlein als „das ergreifendste Trauerlied, das je über eine eroberte und zerstörte Weltstadt gesungen worden ist“, *H. Steinthal* aber als „das hohe Lied der Leiden und Schmerzen“ (S. 20).

Mancher hat bei dem Gedanken an die Klagelieder vornehmlich die wehmütige, getragene Melodie und vielleicht noch die beiden ersten wundervollen Strophen im Sinne, beurteilt nach dieser Vorstellung das Ganze und kommt so zu einer unrichtigen Auffassung. Denn die Dichtung hält sich leider nicht ständig auf ihrer anfänglichen Höhe, senkt sich vielmehr gar bald, öfters bedauerlich tief. Stellenweise nimmt sie allerdings auch wieder sehr erfreuliche Ansätze nach oben, ohne jedoch vielleicht jemals wieder die stimmungsvolle, ergreifende Schönheit des Eingangs zu erreichen. Im ganzen bewegt sie sich auf einer mittleren Höhe, die aber durch größere oder geringere Erhebungen und Senkungen unterbrochen wird.

Die äußere Form braucht man wirklich nicht als einen besonderen Vorzug anzustaunen, aber auch nicht so scharf wie manche zu verurteilen, die gelegentlichen Mängel der Gedankenentwicklung darf man offen anerkennen, die sich zuweilen findende Häufung verschiedenartiger Bilder kann man ruhig beanstanden, eine gewisse, aber durch die Umstände großenteils erklärliche Eintönigkeit mag man gelassen zugestehen: es bleibt dem Werkchen des Schönen und Herrlichen doch so viel, daß es trotz einiger Mängel immer eine starke Anziehungskraft ausübt und eine hervorragende Stellung in der Weltliteratur bewahrt. Denn ein großer und eindrucksvoller Inhalt, eine hohe Auffassung des behandelten Gegenstandes, ein planvoller Aufbau und eine kunstgerechte Gestaltung des Ganzen, eine durchgehends sorgfältige Ausarbeitung der Einzelheiten, mannigfache, hohe und edle Gedanken, eine dem innern Gehalt angemessene Darstellung, eine bald weiche, bald kräftige Ausdrucksform, eine reiche Bildersprache, ein bald sanfter und wehmütiger, bald starker und zuversichtlicher, bald ruhiger und gelassener, bald wilder und leidenschaftlicher Ton, wahre, tiefe und lebhaft empfundene Zeichen unsere Dichtung aus und machen sie zu einem unvergänglichen Denkmal des hebräischen Schrifttums, dem sich auf diesem Gebiete kaum etwas Gleichwertiges an die Seite stellen läßt.

2. Man sollte erwarten, daß die Erklärer wenigstens in der religiösen Bewertung des Büchleins einig wären. Aber auch das ist nicht der Fall. Einige äußern sich über diesen Punkt recht absprechend.

³ Remarque 19e sur le 17e livre des martyrs.

⁴ Geschichte der Weltliteratur I (Freiburg 1901) 42.

Schon oben (IV 1) sahen wir, daß *Augusti* die darin niedergelegten Gedanken als „ziemlich trivial“ bezeichnete. *Gunkel* aber schreibt: „Jeremia ... ist der Verfasser nicht. Vielmehr sprechen diese Gedichte die Stimmung volkstümlicher Kreise aus, die in ihrer früheren Hoffnung aufs grausamste enttäuscht, durch die Katastrophe völlig zerschlagen waren. Ganz anders der gewaltige Prophet, dessen wunderbarer Glaubensmut sich jetzt gerade zur höchsten Höhe erhoben hat. Man erniedrigt also Jeremia, wenn man ihm solche, tief unter ihm stehende Gedichte zuschreibt“ (Sp. 1503/4).

Durchgehends aber legt man unserer Dichtung einen hohen religiösen Wert bei.

So schreibt *Wienfeld*: „Daß ... ihr innerer Gehalt höchst trefflich sei, ist nach dem Urteile aller kompetenten Richter anerkannt. Von einem Manne [Jeremias], der mit solcher Hingebung dem Dienste des lebendigen Gottes zugetan, von der Hand dieses Gottes zum Seher geweiht und von der heilig-innigsten Liebe zu seinem Vaterlande so beseelt war, daß er es vor dem Untergange zu retten an Rat, Mahnung und Beispiel nicht fehlen ließ, und als alles nichts half, die heißesten Tränen des Schmerzes und Mitleids weinte — von einem solchen Manne erwarten wir bei der eingetroffenen furchtbaren Vernichtung der religiösen und politischen Verfassung seines Heimatlandes nur Klagen der großartigsten und edelsten Natur. Dies, weil sie der edelsten Quelle entfloßen sind“ (S. 3). Auch *Thenius* erkennt die hohe Würde ihres Inhalts an (S. 120) und meint, so herrliche Stellen wie 3, 22—27 und 37—41 zeigten aufs deutlichste, „wie reichlich Gott über das zum Träger des Heils erlesene Volk seinen Geist ausgegossen“ habe (S. 113). *Cellérier* hebt besonders die erbauliche Seite hervor: „Dieses Buch ist ebenso nützlich zu betrachten, wie ergreifend zu lesen, und der bittere Schmerz, der sich in ihm ausprägt, nimmt ihm niemals seinen erbaulichen Charakter; so innig vereinigte sich in der frommen und erleuchteten Seele des Jeremias die Ergebung mit dem Leiden. Die Vorsehung, das Gottvertrauen, die göttliche Güte, der Nutzen des Leidens werden darin nachdrücklich gelehrt“ (S. 342). „Wer ähnliche Erfahrungen des Lebens gemacht“, sagt *Vaihinger*, „und in schweren Seufzern Tage und Nächte zugebracht hat, der wird auch die Schönheit und Wahrheit dieser Gedichte erkennen, empfinden und lieb gewinnen. Denn je mehr man in entsprechenden Grundstimmungen geübt ist, desto mehr kann man sich auch in das schmerzbewegte Herz des Dichters hineindenken und hineinleben, desto mehr die Schönheit empfinden, welche durch das Ganze atmet“ (S. 344). *Engelhardt* betont die für alle Zeit geltende Bedeutung der Lieder: „Wer sein Volk in seinem Herzen trägt, wen dessen große Not und schwere Drangsal bekümmert, wer es im tiefsten Seelengrunde schmerzlich fühlt, daß sein Volk nicht frei und groß, sondern irregeleitet und verlassen ist, wer vor dem Herrn über dieses Volkes Sünde klagt und diese Klage zum Bußlied werden läßt, dem werden die Tränenlieder des Propheten treue Begleiter sein, der wird in ihnen seine Gedanken und Empfindungen wiederfinden und sich durch sie zur Buße weisen lassen, durch sie belehren lassen über Anlaß und verborgenen Grund jedes Unglücks, mit dem der einzelne, mit dem ganze Völker heimgesucht werden“ (S. 22). *Montet* weist auf die Frage: „Worin besteht denn der Wert dieses Büchleins?“ zunächst auf die dichterische Seite hin (vgl. IV 1), dann aber ganz besonders auf die religiöse: „Er besteht endlich in noch etwas Größerem: in der wunderbaren Tiefe der religiösen und sittlichen Empfindung, die bewirkt, daß dieses Herz, gebrochen zugleich durch das Unglück seines Vaterlandes und die grausamen Verfolgungen seiner Mitbürger, noch die Kraft findet, sich mit diesen großen Sündern zu vermengen, sich unter die züchtigende Hand Gottes zu demütigen und die Gerechtigkeit und Güte dessen zu künden, der nicht aus Lust die Menschenkinder betrübt“ (S. 27). „Diese [Dichter] haben uns“, sagt *Steinthal*, „in ihren Gesängen ihre Schwäche offenbart und den Kampf, den sie im Innern bestanden haben; sie haben uns gezeigt, wie sie sich aus der tiefsten Verzweiflung zu Gott gefunden, sich aus kleinlicher, niederer Weltansicht erhoben, gereinigt und zu prophetischer Höhe emporgerungen haben“ (S. 21).

Bei der religiösen Beurteilung des Büchleins muß man einige Umstände wohl im Auge behalten. Zunächst ist es ein alttestamentliches und kann daher wohl manche Mängel der vorchristlichen Anschauungen teilen. Ferner treten verschiedene Personen redend auf; nicht alles, was sie vorbringen, braucht vom Verfasser gebilligt zu werden, manches wird offenbar nicht gutgeheißen, einiges ausdrücklich zurückgewiesen. Endlich werden die religiösen Anschauungen nicht überall als etwas Fertiges, Abgeschlossenes, sondern zum Teil als etwas in der Entwicklung Befindliches, der Läuterung und Reifung Entgegenzuführen- des vorgelegt. Nur was die volle Entfaltung erreicht und die Zustimmung des Verfassers findet, kann entscheidende Geltung beanspruchen. — Die Wahrheiten nun, die uns da über Gott und sein Verhältnis zu seinem Volke und zur Menschheit überhaupt, über die Bosheit und das Verderben der Sünde, über den Ursprung, die Bedeutung und den Nutzen des Leidens und über die Ordnung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott vorgelegt werden, sind nicht nur für den alt-, sondern auch den neutestamentlichen Menschen lehrreich, heilsam, tröstlich und beherzigenswert. Als höchsten Zweck verfolgt die Dichtung ferner die sittlich-religiöse Einwirkung: das Volk zum Herrn zurückzuführen und ihm so den Aufstieg aus dem furchtbaren Zusammenbruch zu ermöglichen. Religiöse Gesichtspunkte sind sodann durchaus vorherrschend und maßgebend und in ihrer Art wohl geeignet, das menschliche und das volkliche Leben neu zu gestalten. Zu welcher erstaunlicher Höhe sie sich zuweilen erheben, zeigt z. B. folgende Stelle (3, 25—33):

Gütig ist Jahve gegen den, der auf ihn hofft,
gegen eine Seele, die ihn sucht.
Gut ist's, schweigend zu harren
auf Jahves Hilfe.
Heilsam ist's dem Mann, zu tragen
ein Joch [schon] in der Jugend.
Einsam sitzt er und schweigend,
weil er es ihm auferlegt.
Er beugt in den Staub seinen Mund:
vielleicht ist [noch] Hoffnung.
Dem, der ihn schlägt, bietet er die Wange,
läßt sich mit Schmach sättigen.
Denn nicht auf immer verschmäht
der Herr [die Menschen].
Nein, wenn er züchtigt, erbarmt er sich [auch] wieder
nach der Fülle seiner Gnade.
Denn nicht zu seinem Vergnügen plagt
und betrübt er die Menschenkinder.

Aber nicht nur solche Stellen, sondern die ganze vom Verfasser gut geheißenene Gedankenwelt sind eines Jeremias wohl würdig.

Unser Büchlein ist von ganz eigentümlicher Art. Daher kann man sich fragen, mit welchem Namen es selbst und seine Teile passend bezeichnet werden.

1. In der hebräischen Bibel trägt es keine besondere Überschrift, sondern wird es nur nach dem ersten Worte „Ekha“ (ach wie!) benannt. Damit wird über Inhalt und Wesen des Werkchens an sich nichts ausgesagt. In der rabbinischen Literatur, im Prologus galeatus des hl. Hieronymus und in Epiphanius' Schrift *περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν* (K. 23) findet sich die Benennung qīnōth Leichen-, Wehklagen. „Indessen paßt dieser nur von Totenklageliedern gebrauchte Name nicht auf unsere Lieder, meint *Engelhardt*, weil sie nur eine Trauerklage über das namenlose Unglück der Stadt Jerusalem und des vom Herrn gezüchtigten Volkes enthalten, und ist deshalb die Benennung Threni bezeichnender“ (S. 4). Bei den LXX führt nämlich das Büchlein den Titel *θρήνοι*, in der Vulgata entsprechend threni i. e. lamentationes und in den neueren Übersetzungen „Lamentations“, „Lamentazioni“ und „Klagelieder“. Gegen diese Bezeichnung aber spricht sich *E. Beyer* aus: „Die Klagelieder Jeremias mit ihrem politischen Inhalt und mit ihrem Gefühlsausdruck der Wehmut, des Schmerzes, die in der griechischen und lateinischen Übersetzung Threnos (*θρήνος*) genannt werden, sind für diese Bezeichnung nicht episch genug“⁵.

Die ursprüngliche Bedeutung von qīnā wird wohl „Leichenklage“ sein; aber im Laufe der Zeit hat sie sich erweitert und ist zur „Wehklage“ überhaupt geworden, z. B. Ez. 2, 10; 19, 14. Damit würde sich der Einwand *Engelhardts* erledigen. Aber auch wenn man bei dem ursprünglichen Sinne stehenbliebe, ließe sich die Bezeichnung rechtfertigen; denn die Lieder bejammern wirklich einen Tod, den Tod des jüdischen Volkes, ähnlich wie die qīnā in Am. 5, 1—3 den Tod d. h. den Untergang Israels. Freilich gilt die Klage einem Toten, dessen Auferstehung man erwartet und erfleht. Ob ferner die Bezeichnung *θρήνοι* für unser Büchlein, wenn man dessen Stücke nun einmal als Trauerlieder oder Wehklagen ansieht, passend ist oder nicht, das zu entscheiden hängt doch zu einem guten Teil von der engeren oder weiteren Fassung des Begriffs *θρήνος* sowie von dem persönlichen Geschmack ab. Mancher wird, und zwar mit Recht, das epische Element hinreichend in unserer Dichtung vertreten finden, mag es auch stark von lyrischer Stimmung durchweht sein.

Eine andere Frage aber ist es, ob die Bezeichnungen qīnōth, *θρήνοι*, lamentationes, Klagelieder, dem Wesen der Dichtung gerecht werden. Sie deuten doch ein Doppeltes an: daß eine Mehrheit von Liedern da ist, die höchstens eine äußere, aber keine innere Einheit bilden (vgl. die Überschriften *ψαλμοί*, liber Psalmorum) und daß diese Lieder wesentlich oder doch vornehmlich Trauer- oder Klagegesänge sind. Aber beides ist unrichtig. Gewiß nimmt der Ausdruck der Schmerzgefühle in ihnen einen breiten Raum ein und drängt sich dem Leser

⁵ Deutsche Poetik II (Berlin 1900), 152.

zunächst besonders stark auf. Allein es ist nicht ihr Hauptzweck, diesen Trauerempfindungen Form zu verleihen; dieser ist vielmehr ein viel höherer, ein durchaus praktischer, wie es dem Geiste des Prophetentums entspricht, nämlich die Tiefgebeugten durch religiöse Gedanken aufzurichten, zu trösten, zu ermutigen und zu stärken, sie zu ihrem allzeit versöhnlichen Bundesgott zurückzuführen und sie wieder zum nationalen Lebenswillen emporzuheben, damit sie die ungeheure Not der Gegenwart starkmütig ertragen und entschieden und zuversichtlich an die schwere Aufgabe herantreten, sich wieder ein menschen- und volkswürdiges Dasein zu erringen. Ferner sind die fünf Stücke nicht völlig selbständig und in sich abgeschlossen oder bloß äußerlich durch die Behandlung desselben Gegenstandes zu einer Einheit verbunden, sondern sie ergänzen und erläutern einander und schließen sich zu einem planvollen, innerlich einheitlichen Ganzen zusammen. Die Bezeichnung „Klagelieder“ bringt also das eigentliche Wesen der Dichtung nicht zum Ausdruck und stellt es auch nicht als ein kunstgerecht einheitliches Gebilde hin. Wenn unser Werkchen nach dem Vorbilde des „Hoheslied“ genannten Büchleins, das doch auch eine Reihe zusammengehörender Gedichte zu einer künstlerischen Einheit zusammenfaßt, wenigstens „Klagelied“ genannt würde, so wäre der Titel, wenn auch noch einseitig und ungenau, doch schon etwas besser. Vielleicht kommt diese Auffassung bereits in der bei den LXX überlieferten kurzen Einleitung zum Ausdruck, in der es heißt: ... ἐκάθισαν Ἰερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον; ebenso in der einführenden Bemerkung des Breviers in der Matutin des Gründonnerstags: „Incipit lamentatio Ieremiae prophetae“. Aber eine dem Inhalt und dem Zweck der Dichtung völlig gerecht werdende Bezeichnung fehlt uns.

2. Das einzelne Stück wird als qīnā, θρῆνος, lamentatio, lamentation, Klagelied, Elegie bezeichnet. Da diese Namen nur eine, wenn auch stark hervortretende Seite der Lieder hervorheben, ihr eigentliches Wesen aber nicht andeuten, sind sie nicht ganz entsprechend und erschöpfend. — Eine besondere Beachtung beansprucht aber die Benennung „Elegie“. „Das kleine Buch“, sagt *Reuß* (1893) „besteht aus fünf Gedichten, welche wir als Elegien bezeichnen können im heutigen Sinne dieses Wortes, nämlich als Trauergesänge“ (S. 294). *W. Vatke* dagegen meint, es könnten die „Lieder... da der Schmerz nicht gelindert ist, kaum Elegien genannt werden (S. 595). *Cheyne* (1902) will nur I, II und IV als „elegies“ oder „dirges“ gelten lassen (Sp. 2697). *G. Gietmann* hinwieder schreibt: „Elegien voll tiefster Empfindung sind Jeremias' Klagelieder auf den Trümmern Jerusalems“. — Der Begriff „Elegie“ scheint niemals ganz fest und klar umrissen gewesen zu sein. Die Neuzeit beschränkt ihn aber gern auf eigentliche Klagelieder, pflegt ihn jedoch nicht auf jede beliebige Art anzuwenden.

Herder schreibt: „Nicht jeder poetische Ausdruck über traurige Gegenstände würde dem Sprachgebrauche gemäß Elegie heißen. Ist der Ton seiner Farben zu stark, sind seine Empfin-

⁶ Poetik und Mimik, Freiburg i. Br. 1900, S. 321.

dungen zu laut und heftig, so ist man gewohnt, Poesien der Art unter Oden, Rhapsodien und dergleichen zu setzen und den Namen der Elegie nur für die sanfte, gemäßigte Klage des Leidens zu sparen. . . . Sowie man späterhin, insonderheit nach Griechen und Römern die Elegie bestimmt hat, so will sie sanftere Klagen milderer Schwermut. Die Gegenstände des Schmerzes müssen in einige Entfernung gerückt sein, daß die Seele mehr Mut und Platz bekomme, sie anzuschauen und sich mit dem Nebel, in dem sie schwimmen, selbst zu täuschen. Da der größte Druck der Not, der nur stummes Seufzen zuließ, vorüber ist, so schafft sie sich in den leichtern Augenblicken der Erholung gleichsam aus dem Leiden selbst Freude. Sie mischt das Vergangene und Gegenwärtige zusammen, schließt oder ahndet von beiden auf die Zukunft, und so trinkt sie den Zauber- und Trostbecher ihrer so sonderbar gemischten Empfindung“ (S. 4—6).

In der Tat scheint die Elegie gegenwärtig ein Trauerlied von verhältnismäßig ruhiger Empfindung und sanftem Grundton zu bezeichnen. Natürlich werden diese Eigenschaften je nach den Umständen (Größe des Gegenstandes, Allgemeinheit des Unglücks, Tiefe des subjektiven Gefühls usw.) zwischen gewissen Grenzen schwanken; aber der Ausdruck der Trauer wird doch ein bestimmtes Maß nicht überschreiten dürfen.

Wendet man dies auf unsere Klagelieder an, so muß man dem Ausdruck der Empfindungen wegen der Bedeutsamkeit des Stoffes, der Furchtbarkeit des Unglücks, der Vielheit der Trauernden schon einen beträchtlichen Spielraum lassen⁷. Trotzdem dürften manchem die Grenzen des Statthaften als überschritten erscheinen. *Herder* bezeichnet zwar die Gesänge als Elegien, betrachtet sie also als „sanftere Klagen milderer Schwermut“. Allein diese sanfte, wehmütige Tonart ist durchaus nicht vorherrschend; sie findet sich etwa in 1, 1—6; 2, 13; 3, 25—33; 48—51; 4, 1—10; 17—20. Wenn *Vatke* (S. 595), *Eichhorn* und *Cellériér* (vgl. IV 1) den sanften und rührenden Ton besonders hervorheben, so lassen sie sich von den einleitenden Strophen irreleiten. Und das Wort *Wiedenefelds*: „Sie (die Gesänge) gleiten im zarten Flötentone über die Trümmer Jerusalems“ (S. 4), ist ganz unzutreffend. Der Ausdruck ist vielmehr durchgehends kräftig, öfters heftig, z. B. 1, 18—22; 2, 1—8. 11 f. 18 f., 3, 52—66; 4, 13—16. 21 f., 5, 11—16, zuweilen höchst leidenschaftlich, z. B. 2, 20—22; 3, 1—18. 34—38. 42—47. Die ruhige Empfindung ist also nicht das Eigentümliche des Büchleins. — Auch kann es recht zweifelhaft erscheinen, ob die Gegenstände des Schmerzes schon in die nötige Entfernung gerückt sind, wie *Herder* es verlangt. *Reuß* (1893) meint zwar: „Gewiß, diese Elegien sind bei ruhigem Mute niedergeschrieben, unter dem Drucke schmerzlicher Erinnerungen, aber in der Stille und in der Ferne. Sieht man genau zu, so findet man, und von vornherein, daß seit der Katastrophe schon einige Zeit vergangen sein muß“ (S. 297). Aber *Vatke* findet den Schmerz nicht hinreichend gelindert, und Abschnitte wie 1, 20 f., 2, 1—8. 11 f. 20—22; 3, 34—38. 42—47; 5, 11—16 dürften ihm recht geben. Die Bezeichnung „Elegie“ könnte also schon deshalb mit Fug als unangemessen

⁷ Vgl. darüber *R. Lowth*, *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones*, Oxonii 1753, Prael. 22 (Schluß).

erscheinen. Das braucht kein Vorwurf zu sein; denn „genaue Grenzen hierin und hierüber zu zeichnen, sagt *Herder*, ist wie bei allen Poesien lebendigen Ursprungs, so insonderheit bei den hebräischen dieser Art teils unnötig, teils unmöglich. Sie dichteten nicht für Namen, sie schrieben nicht für Aufschriften und Büchertitel. Aus der Natur ihres Gegenstandes, aus dem Strom ihrer Empfindungen schrieben sie; und der läßt sich nicht so genau in Kanäle leiten“ (S. 5).

Die obenangeführten Benennungen heben also den Kern der Sache nicht hinreichend hervor, sind zu einseitig und zu wenig umfassend. Dazu kommt noch, daß sie die einzelnen Stücke nicht als unselbständige, auf das einheitliche Ganze wesentlich hingeeordnete Teile bezeichnen; denn wie „dritter Psalm“ nichts weiter als die Reihenfolge in der Anordnung angibt, nicht aber eine innere Unselbständigkeit und künstlerische Unabgeschlossenheit, so auch z. B. „drittes Klagelied“. Wie man daher die Teile eines Schauspiels „Akte“ und „Szenen“ nennt, Bezeichnungen, die nach dem Sprachgebrauch unselbständige, einem Ganzen untergeordnete Abschnitte andeuten, so wäre auch bei unserm Bücklein eine ähnliche Benennung wie „Kapitel“ oder „Stück“ vorzuziehen.

Der Seminargedanke des Konzils von Trient.

Von Ernst Reckers in Bonn.

Vor einer Reihe von Jahren, besonders anläßlich der Gründung der Straßburger katholisch-theologischen Fakultät, wurde lebhaft die Frage erörtert, ob nur die Klerikalseminare oder auch die theologischen Fakultäten zur Vorbildung des jungen Klerus berufen seien. Diese Kontroverse litt vielfach an dem störenden Mangel, daß historische und pädagogische Gesichtspunkte nicht scharf auseinander gehalten wurden. Nicht selten wurde eine ruhige historische Betrachtung der Frage durch pädagogisch-praktische Tendenzen vereitelt. Es ist nicht der Zweck dieser Zeilen, diese alte Kontroverse irgendwie wieder aufzugreifen. Sie drehte sich hauptsächlich um die zweckmäßige Form der klerikalischen Vorbildung. Diese Frage hat inzwischen eine gewisse autoritative Erledigung gefunden. Denn der Codex juris canonici hat in can. 972 § 1 nunmehr ausdrücklich eine Verpflichtung aller Weihekandidaten durch das allgemeine Recht statuiert, wenigstens während des ganzen theologischen Kurses in einem Seminar zu verweilen. Unter Seminar versteht die Kirche dabei aber alle bischöflichen Kollegien, welche die Pflege des asketischen Lebens der Theologiestudierenden zur Aufgabe haben, ob nun die wissenschaftlichen Vorlesungen in diesen Anstalten oder an einer Fakultät besucht werden.

Bei dieser Sachlage ist eine Erörterung der historischen Seite der Seminarfrage frei von jeder Tendenz für Gegenwartsfragen und kann in größerer Ruhe und Gelassenheit geschehen als in früheren Jahren. Diese Abhandlung will nicht eine erschöpfende historische Würdigung des tridentinischen Seminardekrets geben, sondern aufmerksam machen auf eine Aufgabe historischer Arbeit, die vielfach übersehen wird, nämlich die Entwicklung des Seminargedankens von den Tagen des Tridentinums bis in die Gegenwart. Der oben angezogene Kanon des kirchlichen Rechtsbuches ist in gewissem Sinne ein Schlußstein in dieser Entwicklung, so daß es an der Zeit sein dürfte, dieser Entwicklung nachzugehen. Nicht selten jedoch wird gänzlich verkannt, daß der Seminargedanke eine Entwicklung durchgemacht und im Laufe der Jahrhunderte sich merklich gewandelt hat. Wenn z. B. *N. Hilling*¹ zu den Bestimmungen des Kodex über die Vorbildung der Geistlichen bemerkt: „Das heutige Recht beruht völlig auf dem Prinzip des tridentinischen Seminardekrets. Die Aspiranten des geistlichen Standes sollen von Jugend auf in einem Seminar erzogen werden oder wenigstens dort den vollständigen theologischen Kurs absolvieren...“, so wird aus diesen Worten nicht leicht jemand entnehmen können, daß zwischen dem tridentinischen Seminardekret und dem heutigen Kodex eine Entwicklung liegt, deren Anfangs- und Schlußpunkt ein durchaus verschiedenes Antlitz zeigen.

Wie es bis zur Stunde noch keine wissenschaftlich haltbare Geschichte der

¹ *N. Hilling*, Das Personenrecht des Codex juris canonici. Paderborn 1924, 21.

klerikalen Vorbildung gibt, so hat auch das tridentinische Seminar noch keine eingehende historische Darstellung seines Werdegangs vom 16. bis zum 20. Jahrhundert gefunden. Dafür fehlt es an den erforderlichen Vorarbeiten in guten Monographien über die Geschichte der einzelnen Seminare und Seminartypen. Um auf die Entwicklung des Seminargedankens aufmerksam zu machen, dürfte es vorerst genügen, Sinn und Eigenart des Seminargedankens, wie er dem Konzil von Trient vorschwebte, darzulegen². Diese Betrachtung des Anfangspunktes der Entwicklung wird im Vergleich mit den heutigen Verhältnissen das Dasein einer weitgehenden Entwicklung zeigen.

Das hochbedeutsame und berühmte, aber merkwürdigerweise sowohl in seinen einzelnen Bestimmungen wie in seiner ganzen Tendenz wenig gekannte Reformdekret des Tridentinums über die Errichtung von Seminaren bildet den Abschluß der Dekrete zur Abstellung von Mißbräuchen bezüglich des Weisakramentes, mit dem sich die 23. Sitzung beschäftigte. Dieses Seminardekret, verkündigt als caput XVIII. de reformatione dieser sessio am 15. Juli 1563, besagt im wesentlichen folgendes:

Alle Kathedral-, Metropolitan- und höheren Kirchen sind verpflichtet, bei ihrer Kirche oder an einem anderen vom Bischof zu bestimmenden Orte ein Kollegium zu errichten und darin eine bestimmte, nach dem vorhandenen Vermögen und der Größe der Diözese sich richtende Anzahl von Knaben aus der Stadt und Diözese zu unterhalten, religiös zu erziehen und in den kirchlichen Disziplinen zu unterweisen. Die Aufzunehmenden müssen wenigstens zwölf Jahre alt, von ehelicher Geburt, im Lesen und Schreiben entsprechend kundig und nach Begabung und Willensrichtung so geartet sein, daß sie zu der Hoffnung berechtigen, sich dauernd dem Kirchendienst zu widmen. Vorzüglich sollen die Söhne unbemittelter Eltern aufgenommen werden, ohne daß freilich die Söhne der Vermögenderen ausgeschlossen sein sollen. Jedoch kommen diese nur dann in Frage, wenn sie für ihren Unterhalt selbst aufkommen und Eifer zum Dienste Gottes und der Kirche zeigen. Der Bischof kann diese Knaben nach Gutdünken in mehrere Klassen einteilen, je nach ihrer Zahl, ihrem Alter und ihrem Fortschritt in der Ausbildung. Er nimmt sie dann, wenn er es für gut hält, zum Kirchendienst an oder beläßt sie zu weiterer Ausbildung noch in dem Kollegium. Für die fertig Ausgebildeten nimmt er neue Knaben auf, so daß dieses Kollegium eine immerwährende Pflanzstätte von Dienern Gottes ist. Die Zöglinge tragen von Anfang an Tonsur und geistliche Kleidung, um so besser in die Kirchendisziplin eingeführt zu werden. Als Unterrichtsgegenstände werden genannt: zu-

² Die Darstellung fußt zum großen Teil auf Beobachtungen von *H. Schrörs* (Theologische Fakultät und Klerikalseminar, Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1900 Nr. 6 [8. Febr.]) und *S. Merkle* (Das Konzil von Trient und die Universitäten, Würzburg 1905). Was darüber hinausgeht, beruht auf den inzwischen erschienenen Bänden der Ausgabe des Tridentinums der Görresgesellschaft. Diese Bände werden hier zitiert mit Conc. Trid.

nächst Grammatik, Gesang, Kirchenkalender und andere „gute Künste“; sodann Heilige Schrift, kirchliche Bücher, Homilien der Heiligen, Sakramentenspendung, namentlich die Erfordernisse zum Beicht hören, Ritus und Zeremonien. An asketischen Forderungen wird von den Zöglingen verlangt täglicher Besuch der heiligen Messe, wenigstens monatliche Beichte und Empfang der heiligen Kommunion nach Gutbefinden des Beichtvaters. In der Kathedrale und in anderen Kirchen des Ortes sollen sie an Festtagen Dienste tun.

Alle zur Einrichtung eines solchen Kollegiums notwendigen und nützlichen Maßnahmen soll der Bischof unter Beirat zweier von ihm selbst gewählter älterer und würdiger Kanoniker treffen und die Ausführung überwachen. Sodann erhält der Bischof in längeren Ausführungen sehr weitgehende Vollmachten zur Beschaffung der Finanzen, welche die Errichtung und Unterhaltung eines solchen Seminars erfordern. Alle kirchlichen Benefizien und sonstigen Vermögen und Einkünfte werden zur Entrichtung von Seminarabgaben verpflichtet, angefangen von der mensa episcopalis bis zum letzten Benefizium der Diözese. Zur Behandlung der Finanzfragen soll sich der Bischof eines weiteren Beirates zweier Domkapitulare bedienen, von denen der eine vom Bischof, der andere vom Kapitel bestimmt wird.

Eine historische Betrachtung dieses Seminardekrets wird ein Zweifaches zu beachten haben. Zunächst gilt es, die Grundvoraussetzung für jedes geschichtliche Erkennen zu schaffen, indem man alle aus heutigen Zuständen und Anschauungen herrührenden Meinungen und Voraussetzungen mit Bedacht beiseite legt und sich die für den Historiker selbstverständliche Forderung vor Augen hält, keine Verhältnisse der Gegenwart in die Vergangenheit hineinzu projizieren. Sodann wird eine vorsichtige Untersuchung des Dekrets sich nicht mit dem Text allein begnügen, sondern sich auf die ganze konziliare Behandlung erstrecken. Es erhebt sich da die Frage nach dem Urheber des Dekretsentwurfes, seinen Quellen und den Verhältnissen, welche zur Einbringung des Entwurfes führten, ferner nach den Äußerungen und Anträgen der Konzilsväter zu dem vorgelegten Entwurf und den Abänderungen, welche bis zur endgültigen Redaktion vorgenommen wurden, sowie auch nach eventuellen Erklärungen der Väter in der entscheidenden Schlußsitzung oder kurz nachher.

In den Konzilsverhandlungen begegnet uns der erste Entwurf zu dem Seminardekret erstmals am 10. Mai 1563, als eine hierzu bestellte Kommission die Vorentwürfe zu den Reformdekreten bezüglich des Weihesakramentes vorlegte³. Unter 17 Canones de reformatione war hier der Seminardekretsentwurf als 16. eingebracht. Die Beratungen über die 17 Canones begannen am 12. Mai und führten am 6. Juli d. J. zu einer formell ziemlich veränderten Redaktion⁴, die dann bis zur feierlichen Verkündigung in der 23. Sitzung noch weiter umgeformt wurde⁵. Das Seminardekret bekam in der Schlußredaktion den letzten Platz

³ Conc. Trid. IX, 483 s.

⁴ ibidem 596 ss.

⁵ ibidem 628 ss.

unter den Canones, die inzwischen auf 18 angewachsen waren. Über den oder die Verfasser des Dekretsentwurfes geben die Konzilsakten leider keinerlei Nachrichten. Überhaupt sind die in den Konzilsakten zu findenden Nachrichten über die konziliare Behandlung des Dekrets sehr spärlich. Bei der Fülle und Bedeutung der Fragen, die in den übrigen Canones über die Mißbräuche bezüglich der Verwaltung des Weihesakramentes enthalten waren, wie z. B. die Ernennung und Eigenschaften der Bischöfe, ihre Verpflichtung, die Bischofsweihe zu empfangen, die Beseitigung der Titularbischöfe, die Residenzpflicht u. a. m., Fragen, die in gut zwei Monaten durchberaten wurden, ist der Mangel an eingehenden Nachrichten über Meinungsäußerungen zum Seminardekret nicht sehr verwunderlich. Zu beachten ist auch, daß die Akten in der ganzen Art der Berichterstattung über die Verhandlungen von einer modernen protokollarischen Wiedergabe weit entfernt sind.

Wenn aber auch in den Konzilsakten über Urheber und Quellen des Seminardekrets keine direkte Auskunft gegeben wird, so gibt doch der Text des Entwurfes vom 10. Mai einen Fingerzeig. Dieser erste Dekretsentwurf ist sehr stark abhängig und in größeren Partien wortwörtlich übernommen von dem Dekret einer englischen Reformsynode, welche der Kardinal Reginald Pole vom November 1555 bis Februar 1556 abhielt⁶. Das Polesche Seminardekret vom 10. Februar 1556 beginnt mit der Feststellung, daß zur Zeit ein großer Mangel an Geistlichen herrsche, besonders an solchen, die zur Besetzung der Kirchenämter geeignet wären⁷. Um diesem Mißstand abzuhelpen, gebe es kein besseres Mittel, als dies, daß wenigstens an den Kathedralkirchen *soboles quaedam et tamquam seminarium ministrorum*, „eine Art Nachwuchs und gleichsam eine Pflanzstätte von Kirchendienern“ geschaffen und unterhalten würde. An jeder Kathedral- und Metropolitankirche des Königreichs soll deshalb eine nach der Höhe des Einkommens und Vermögens der Kirche wie nach der Größe der Diözese sich richtende Schar von Knaben großgezogen werden, und zwar vor allem Söhne unbemittelter Eltern. Für die Auswahl dieser Knaben wird verlangt, daß sie 11 bis 12 Jahre alt sind, lesen und schreiben können und nach Anlage und Willensrichtung die bestimmte Hoffnung gewähren, daß sie Priester werden und für immer sich dem Kirchendienst weihen. Sie lernen zunächst Grammatik und werden dann dem Klerus der Metropolitan- oder Kathedralkirche zugewiesen und von dem Kanzler der Kirche oder einem anderen hierzu bestellten gelehrten und würdigen Manne in der kirchlichen Lehre und Disziplin unterwiesen. Die Knaben sind nach Alter und Fortschritt in zwei Klassen eingeteilt. In der unteren, jüngeren Klasse bekommen die Zöglinge freien Unterhalt und freie Kleidung, in der oberen, älteren zudem noch ein gewisses Jahreseinkommen. Je nach ihrem Alter und ihren Fortschritten in Wissenschaft und Führung ge-

⁶ *Le Plat*, monumentorum ad historiam concilii Tridentini ... collectio. IV (1784), 594 ss.

⁷ Cum magna sit hoc tempore ecclesiasticarum personarum penuria, praesertim idonearum, quae ecclesiasticis muneribus vel praeficiantur vel inserviant ...

langen sie dann zu den höheren Weihen und zu einem Benefizium. Scheidet auf diese Weise einer aus der oberen Klasse aus, so rückt ein anderer aus der unteren Klasse nach und wird ein neuer in die jüngere Klasse aufgenommen. Die Unterhaltung einer solchen Institution erforderte naturgemäß Geldmittel, zu deren Beschaffung das Dekret Abgaben aller Benefizien vorsieht, deren Eintreibung nötigenfalls durch Verhängung von Zensuren durchgeführt werden soll.

Die Grundidee dieses Poleschen Seminarplanes ist demnach das Schaffen eines geeigneten Nachwuchses angesichts des Mangels an brauchbaren Kirchendienern. Der Ausdruck „*soboles quaedam*“ ist da ganz eindeutig. Was hier geschaffen werden soll, ist nicht etwa eine Reform der geistlichen Vorbildung als solcher. Diese ist ganz nach Art der alten Domschulen vorgesehen. Das Dekret denkt in keiner Weise an junge Leute, die an der Grenze von Jünglings- und Mannesalter mit Selbstbestimmung sich für den geistlichen Beruf entscheiden und sich den vorbereitenden Studien hingeben wollen. Es spricht vielmehr immer wieder von Knaben, und zwar unbemittelten Knaben, die auf diese Weise für den Dienst der Kirche gewonnen werden sollen. Was das Dekret intendiert, würden wir heute vielleicht nennen eine Institution zur Pflege und Förderung von Priesterberufen. Gegenüber ähnlichen früheren Einrichtungen an Kathedral- und Kollegiatkirchen, bei denen Knaben von früher Jugend an zur Ergänzung des eigenen Klerus großgezogen wurden, war das Neue und der große Fortschritt an der Poleschen Idee das Schaffen einer solchen Institution für die ganze Diözese unter Aufsicht und Obhut des Bischofs und das Heranziehen aller kirchlichen Vermögen innerhalb der Diözese zur Bestreitung der Unkosten. Dagegen ist das, was das Polesche Dekret über die wissenschaftliche Vorbereitung sagt, in keiner Weise neu. Wohl dachte Pole, der an den Arbeiten der von Paul III. im Jahre 1536 eingesetzten Reformkommission teilgenommen und das „*Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia*“⁸ miterstattet hatte, in dem ausdrücklich die Rede von der mangelhaften Bildung der Kleriker ist, ganz sicher daran, in seinen Seminaren eine ausreichende Bildung den jungen Klerikern mitzugeben, und schärfte in seinem Dekret noch besonders ein, daß für die Ausbildung der Jugend tüchtige, ehrenhafte und glaubenstreue Lehrer von der größten Bedeutung seien, weshalb niemand mehr in Zukunft ein Lehramt ohne Prüfung und Gutheißung durch den Ordinarius versehen solle. Aber etwas Neues für die wissenschaftliche Vorbereitung brachte seine Seminaridee nicht.

Ob nun der Gedanke eines solchen Diözesaninstituts auf englischem Boden entstand, ob er von Pole selbst herrührt oder schon vor seiner Englandreise in seinem reformfreundlichen Bekanntenkreise erörtert wurde, ist nicht näher auszumachen. Jedenfalls ist das Polesche Seminardekret das erste Beispiel der Einrichtung eines solchen Diözesaninstituts. Es gilt bisher auch als frühestes Beispiel der Verwendung des Ausdrucks „*seminarium*“ zur Bezeichnung eines

⁸ *Le Plat* II (1782), 596 ss.

Kollegiums zur Heranbildung von Priestern. Der Ausdruck scheint aber doch älter zu sein. Bereits in der ersten Periode des Tridentinums brauchten ihn die Konzilslegaten, zu denen damals auch Pole zählte, in einem Brief an den Kardinal Farnese vom 10. April 1546, in dem sie von dem „seminario de buoni preti, allevandoli da piccoli“ sprechen⁹. Daß hiermit der gleiche Gedanke verfolgt wurde, den Pole später in England als Diözesanaufgabe verwirklichte, geht aus einer Bemerkung in den Konzilsverhandlungen hervor, die vier Tage vor dem Brief der Legaten, am 6. April, gemacht wurde: „Wenn keine Priester da sind, so mögen Kollegien errichtet werden, in denen Schüler erzogen und ernährt werden sollen“¹⁰.

Der Konzilsperiode unter Pius IV. waren die Gedanken, welche der Poleschen Seminaridee zugrunde lagen, nicht fremd. In dem Bericht einer Konzilskommission vom Frühjahr 1562 an den Kaiser Ferdinand¹¹ wird die „ingens inopia“ an guten Seelsorgern betont und als Hauptmittel zur Beseitigung des Mangels an geeigneten Geistlichen die Erleichterung der Bildungsmöglichkeiten genannt¹². Es wird vorgeschlagen, öffentliche Gymnasien wieder einzurichten, wo sie eingegangen sind, und die bestehenden zu fördern. Ferner sollen die Bischöfe, die selbst keine Hochschule haben, an einer benachbarten ein Theologenkollegium einrichten, in welchem Weihelikandidaten, die mit 18 Jahren eintreten, freien Unterhalt haben und ein fünfjähriges Stipendium, bis zum Empfang der Weihen, genießen sollen. Anträge auf Einrichtung solcher „Kollegien für arme Theologiestudenten“ kommen mehrfach unter den Postulationen Ferdinands vor¹³. Ähnliche Gedanken äußerte der Gesandte des Herzogs Albrecht von Bayern, August Paungartner, in einer Rede vom 27. Juni 1562¹⁴. Er bezeichnete es als eine ganz besondere Notwendigkeit, daß das Konzil irgendeinen gesetzlichen Modus aussinne, durch den die „inopia cleri“ beseitigt und seine „copia“ wiederhergestellt würde. Als Heilmittel empfahl er die Errichtung von „scholae domesticae“ und Vermehrung der öffentlichen Hochschulen, besonders aber schlug er vor, die ihrem eigentlichen Zweck entfremdeten kirchlichen Vermögen zu erfassen und damit kirchliche Seminare zu fundieren, in denen eine auserwählte und zahlreiche Schar von Jugendlichen erzogen würde, so daß man bei eintretendem Bedarf an Klerikern aus diesem Seminar die erforderlichen Personen „wie aus einer guten Werkstatt“ hernehmen könne¹⁵. Gerade von der Erziehung einer zahlreichen Jugend sei ein allmähliches Erstarken der kirchlichen Kräfte zu erhoffen.

Als im Frühjahr 1563 die Kommission, welche die Reformdekrete bezüglich des Weihesakramentes aufstellen sollte, an der Arbeit war, mußte ihr die Polesche Seminaridee als willkommenes Heilmittel in der Not der Zeit erscheinen. Die

⁹ Conc. Trid. X, 447.

¹⁰ Conc. Trid. V, 79.

¹¹ *Le Plat* V (1785), 232 ss.

¹² *ibidem* 254.

¹³ *ibidem* 261, 265.

¹⁴ Conc. Trid. VIII, 620 ss.

¹⁵ *posse selectum aliquem et copiosum ecclesiastici seminarii in iuventute plantari coetum, et ex eo coetu subinde, ubi necessariae utilesque personae requirerentur, tamquam ex instructa officina catervatim depromi.*

große Aufgabe der kirchlichen Reform war ja ohne das Vorhandensein eines zahlenmäßig ausreichenden und geistig wie sittlich den Anforderungen der Reform entsprechenden Klerus nicht durchzuführen. Bildungsmöglichkeiten gab es an sich schon, kamen aber für einen großen Teil der Jugend, die sich dem Dienste der Kirche hätte widmen können, praktisch nicht in Frage. Theologisches Studium an den bestehenden Universitäten konnte sich im allgemeinen nur der Student aus wohlhabenden Kreisen leisten. Für Minderbemittelte waren die wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu groß. Die Dom- und Stiftsschulen des Mittelalters waren noch vorhanden, soweit sie in den Schwierigkeiten der Zeit nicht untergegangen waren. Aber sie sorgten durchweg nur für den Nachwuchs des eigenen Klerus und nahmen nur hier und da auch andere arme Kandidaten auf. Ein großer Teil des niederen Klerus erwarb sich seine handwerksmäßige Vorbildung bei einem Pfarrer, eine Methode, die ein Antrag italienischer Bischöfe von 1562 auf dem Tridentinum allgemeinrechtlich machen wollte¹⁶. Daß unter diesen Umständen die obengenannte von Paul III. eingesetzte Reformkommission von 1536 die Zustände in der Bildung des Klerus als „ersten Mißbrauch“ bezeichnete, ist nicht verwunderlich. Um die Bildungsmöglichkeiten zu bessern, hatte das Tridentinum bereits 1546¹⁷ in Anlehnung an das vierte Laterankonzil angeordnet, daß bei bestehenden Pfründen für Doktoren der Theologie die Inhaber auch wirklich als Lehrer der Heiligen Schrift tätig sein müßten, daß an großen Kirchen und Orten, wo eine solche Pfründe fehlte, diese geschaffen werden sollte und an kleineren Kirchen wenigstens ein Lehrer der Grammatik angestellt würde, der arme Scholaren gratis zu unterrichten hätte, damit sie dann sich dem Studium der Heiligen Schrift zuwenden könnten¹⁸.

Die an der Aufstellung der Reformdekrete für die 23. Sitzung arbeitende Kommission mußte sich sagen, daß die Dekrete über die Verwaltung des Weihe-sakramentes notwendig nach einer Ergänzung verlangten, welche die Heranbildung eines zahlenmäßig genügenden und bildungsmäßig den Anforderungen entsprechenden Klerus gewährleistete. Diese Ergänzung fanden sie in der Poleschen Seminaridee, die einerseits eine Vermehrung der Bildungsmöglichkeiten dadurch darstellte, daß in jeder Diözese nach Art der Domschulen eine Ausbildungsgelegenheit geschaffen wurde, andererseits insofern einen gewaltigen Fortschritt bildete, als sich nunmehr für einen großen Kreis von Jugendlichen, die sonst vielleicht nie zum Studium gekommen wären, ein Weg zu den heiligen

¹⁶ *Le Plat* V, 614.

¹⁷ sess. V. c. 1. de reform.

¹⁸ Auf die Frage, ob die Errichtung des Collegium Germanicum in Rom für das Seminardekret als Vorbild gedient hat, sei hier nicht näher eingegangen. *Merkle* bringt gegen diese allgemein verbreitete Meinung sehr beachtliche Gründe vor. *Perathoner*, Idee und Rechtsverhältnisse der tridentinischen Seminarien, *Linzer theol.-prakt. Quartalschrift* 68 (1915), 511 erklärt hierzu: „Diese Vorbildlichkeit bestreitet grundlos S. Merkle“. Nur ist diese Erklärung wenn nicht „grundlos“, so doch „unbegründet“, da man vergeblich nach den Gegengründen bei *Perathoner* sucht.

Weihen eröffnete, weil Unterhalt und Ausbildung keine finanziellen Anforderungen mehr an sie stellte.

So reihte die Kommission das Polesche Seminardekret zum größten Teil wortwörtlich mit einigen Erweiterungen ihren Vorschlägen ein, wobei auch die Einleitung des englischen Dekrets mit der Begründung der Institution aus dem großen Mangel an brauchbaren Geistlichen stehen blieb. In den Beratungen der Generalkongregationen¹⁹ fand der Seminargedanke den Beifall der meisten Väter. Gewöhnlich ist nur ein einfaches „placet“ in den Akten enthalten, teilweise aber auch begeisterte Zustimmungen. Es fehlt jedoch auch nicht an Stimmen, die sich nicht sehr für den Vorschlag aussprachen, teils weil man die Bestimmungen früherer Synoden — man dachte an die Canones betr. Cathedral- und Stiftsschulen — oder auch die obengenannte tridentinische Verordnung von 1546 über die Doktoralphründen für ausreichend hielt, teils und hauptsächlich, weil man Schwierigkeiten in der Beschaffung der Finanzen befürchtete. Manche Väter wünschten deshalb den Zusatz „si fieri potest“ oder „ubi observari potest“. Allgemein verstand man den Vorschlag ganz im Sinne des Poleschen Dekrets als Institut mit Knabenaufnahme. Das im Entwurf genannte Alter von 11 bis 12 Jahren erschien manchen noch zu hoch. 10, 8 und selbst 7 Jahre wurden als Aufnahmealter vorgeschlagen. Bemerkenswert ist das mehrfach geäußerte Bewußtsein der Väter, mit einem solchen Bildungsinstitut für junge Kleriker ganz im Rahmen alter kirchlicher Sitte und alter Canones zu bleiben, wie einzelne Väter nicht allein hierbei, sondern überhaupt bei den Beratungsgegenständen offenbar ein Gefallen daran fanden, Parallelen aus der Vergangenheit namhaft zu machen. Dieser Zusammenhang mit älteren Bestimmungen sollte auch äußerlich betont werden, indem in der endgültigen Redaktion die dem Poleschen Dekret entnommene Einleitung durch eine andere, in Anlehnung an Canones toletanischer Konzilien von 527 und 633 aufgestellte Formel ersetzt wurde²⁰.

Aus dieser so zustande gekommenen Einleitung des Seminardekrets hat man vielfach herausgelesen, als habe das Konzil prinzipiell die Seminarbildung als „die“ Vorbildung des jungen Klerus erklären wollen. Zeigt schon die Entstehungsgeschichte dieser Einleitung, daß der Seminargedanke nicht aus ihrem Gedankengang entstanden ist, und ist es methodisch überhaupt mißlich, bei Einleitungen mit allgemeinen Sentenzen, die vielfach aus rhetorischen und formalen Gründen gewählt sind, allzuviel heraus- oder vielmehr hineinlesen zu wollen, so zeigt eine nähere Untersuchung, daß es dem Konzil fernlag, das Seminar irgendwie zur einzigen Bildungsstätte des Klerus machen zu wollen.

Schon allein der Umstand, daß das tridentinische Seminar „vorzüglich“ für unbemittelte Ordinanden bestimmt ist, sollte vor dem genannten Trugschluß bewahren. Es konnte unmöglich den Konzilsvätern einfallen, den Klerus der Zukunft „vorzüglich“ aus den sozial geringer gestellten Kreisen sich rekrutieren

¹⁹ Conc. Trid. IX, 487—632, II, div. loc.

²⁰ Conc. Trid. IX, 628 adn. 3.

zu lassen. Hatte doch die mehrfach genannte Reformkommission von 1536 ausdrücklich die niedrige Herkunft des Klerus als Mißstand bezeichnet. Das Konzil hat die Bildung als solche von dem Weihekandidat gefordert, aber über die Art und Weise, wie der Ordinand sich diese Bildung erwerben solle, keinerlei Bestimmung erlassen. Es hat es für ausreichend erachtet, den Bischöfen die strenge Verpflichtung zu einer genauen Prüfung der Kandidaten nach Wissenschaft und sittlicher Führung einzuschärfen, ohne sich über das Woher dieser Bildung besonders auszulassen. In der Behandlung eines anderen Punktes, des *privilegium fori*, wird in der gleichen 23. Sitzung im 6. Reformkanon erwähnt, daß die klerikale Vorbildung sowohl in einem Seminar wie an irgendeiner Schule oder Universität erworben werden könne²¹. Bestrebungen, die in einem Zusatz zu dem Poleschen Dekret²² den Besuch des Seminars möglichst von allen Weihekandidaten erreichen wollten, fanden keine Zustimmung. Zwar enthalten die Akten leider keine Meinungsäußerungen zu diesen Bestrebungen, es ist aber deutlich genug, wenn dieser Zusatz des Vorentwurfes bei der endgültigen Redaktion verschwindet.

Das Konzil hat demnach das Seminardekret keinesfalls als eine prinzipielle Regelung der klerikalen Vorbildung betrachtet und das Seminar durchaus nicht als die einzige Vorbildungsstätte zukünftiger Priester gedacht. Dazu wäre auch wohl ein ganz anderes Eingehen auf die eigentlichen Bildungsfragen geboten gewesen, als es in den wenigen Zeilen geschieht, welche das Dekret der wissenschaftlichen Ausbildung und der sittlichen Erziehung widmet. Es ist vielmehr der Grundgedanke des Poleschen Seminars, das Schaffen einer Gelegenheit zum Heranwachsen guter Ordinanden und die Behebung des empfindlichen Mangels an guten Seelsorgern, der einige Konzilsväter nach Erledigung der Beratungen zu dem Ausspruch veranlaßte, daß entweder dieses Seminardekret die erhoffte kirchliche Reform bringen würde oder überhaupt kein Heilmittel mehr übrig sei, während andere den ähnlichen Gedanken äußerten, daß der von dem Seminardekret zu erhoffende Erfolg reich genug sei, wenn auch sonst das ganze Konzil keine Frucht bringen sollte²⁴.

Gegenüber den bisherigen Zuständen mußte allerdings den Konzilsvätern frohe Zuversicht für das Gelingen der kirchlichen Reform kommen bei dem Gedanken, daß nun in Zukunft durch die neu geschaffene Bildungsmöglichkeit in jeder Diözese eine Schar von Jugendlichen für den Dienst der Kirche gewonnen und vorbereitet werden würde und somit bald ein zahlreicherer vorgebildeter Klerus zu erhoffen war. So schrieben auch die Konzilspräsidenten einige Tage nach der 23. Sitzung an Karl Borromeo nach Rom, daß die eben ver-

²¹ nisi ... vel in seminario clericorum, aut in aliqua schola vel universitate de licentia episcopi, quasi in via ad maiores ordines suscipiendos versetur.

²² Conc. Trid. IX, 483, 31: curabit episcopus, ut, quantum fieri poterit, omnes, qui futuri sunt sacerdotes, in ea [schola] educantur et instituantur.

²³ Paleotti bei Theiner, *acta genuina ss. oecumenici conc. Tridentini II* (1874), 661.

flossene Sitzung aus dem Grunde die Errichtung eines Seminars in jeder Diözese beschlossen habe, „damit man in zukünftigen Zeiten eine größere Menge guter Priester haben könne, als man jetzt hat, die geeignet sind zum Kirchendienst und zur Seelsorge²⁴“. Pius IV. hielt nach Beendigung des Konzils am 30. Dezember 1563 eine große Allokution an das Kardinalskollegium über die tridentinischen Beschlüsse. Was er dabei über das Seminardekret des Konzils sagte, entspricht ganz dem bisher Dargelegten: „Placet etiam Nobis, quod a Tridentino concilio divinitus decretum est, ut ... seminaria instituantur ecclesiasticae disciplinae, ubi alantur et iis moribus atque artibus informantur pueri, ut inde soboles existat et copia bonorum ecclesiae ministrorum²⁵“.

Das Wesen des tridentinischen Seminargedankens ist demnach so zu bestimmen: Das Seminar ist von dem Konzil nicht gedacht als eine prinzipielle oder normative Form der klerikalen Vorbildung. Es ist vielmehr aus der Not der Zeit heraus entstanden als eine Gelegenheit und Möglichkeit zur Heranbildung eines zahlenmäßig ausreichenden und dabei gut vorbereiteten Klerus. Darum sind ihm zwei Momente wesentlich: Die Aufnahme der Zöglinge im Knabenalter und die Bestimmung für Minderbemittelte. Das vom Tridentinum intendierte Seminar ist deshalb ein Freiseminar in doppeltem Sinne: einmal will es keinen Weihekandidaten zum Eintritt verpflichten und dann will es Unterhalt und Ausbildung grundsätzlich unentgeltlich geben. Neu ist an dem tridentinischen Seminar nicht die *vita communis* der Ordinanden, nicht die Art der Bildung und Erziehung, auch nicht die Unentgeltlichkeit von Unterhalt und Ausbildung, alles das findet sich schon bei Dom- und Kollegiatschulen der Vergangenheit. Das Neue war vielmehr das Schaffen eines solchen Instituts für die ganze Diözese und aus Mitteln der ganzen Diözese. Das tridentinische Seminar ist deshalb nicht eigentlich eine pädagogische Schöpfung, sondern eine organisatorische Tat großen Stiles zur Sicherung des klerikalen Nachwuchses²⁶.

Es wäre nun reizvoll, die Auswirkung des tridentinischen Seminargedankens in den einzelnen Ländern und Diözesen zu verfolgen, die vielfachen treibenden und hemmenden Momente in der Verwirklichung des Seminargedankens aufzusuchen und die mannigfaltigen Arten und Abarten von Seminarformen in ihren Gestaltungsursachen zu zeigen. Es würde sich dann die Linie im einzelnen

²⁴ *Susta*, die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. 4. Bd., Wien 1914, 140: Brief der Legaten an Borromeo vom 26. Juli 1563.

²⁵ *Pogiani*, *epistolae et orationes* III, Romae 1757, 387.

²⁶ Der Umstand, ob der Unterricht der Zöglinge in den wissenschaftlichen Fächern innerhalb des Hauses oder bei einer am Orte des Seminars bestehenden Hochschule erfolgt, berührt nicht das Wesen des Seminars. Der Text des Dekrets denkt offenbar an Unterricht im Hause. Das erste Musterseminar, das Pius IV. errichtete, das *Seminarium Romanum*, hatte keinen eigenen wissenschaftlichen Unterricht, wie bis heute in der Stadt Rom eine Menge Kollegien ohne eigenen Unterricht dennoch als Seminare gelten.

zeichnen lassen, wie es von der auf dem Konzil vor allem als Möglichkeit der Priesterbildung gedachten Zweckbestimmung mit der Betonung der Knabenaufnahme und Knabenerziehung alsbald — hier früher, dort später — zu der stärkeren Betonung der eigentlichen Berufsvorbereitung in den philosophischen und theologischen Studien gekommen ist, wobei sich dann weiter namentlich in Deutschland die Abart des spezifischen „Priesterseminars“ im Sinne eines kurzen, der Weihe unmittelbar vorhergehenden rituell-pastoralen Ausbildungskursus entwickelt hat. Weiterhin würde es sich dann im einzelnen ergeben, wie aus dem vom Tridentinum als Freiseminar gedachten Institut allmählich auf dem Wege über partikularrechtliche Bestimmungen allgemein das Pflichtseminar geworden ist, welches nun der Kodex allgemeinrechtlich festgelegt hat.

Diese Entwicklungsmomente des tridentinischen Seminargedankens könnten noch vermehrt werden, wenn die Entwicklung der pädagogischen Fragen in den Seminaren vom Tridentinum bis zur Gegenwart mitberücksichtigt würde. Es würde sich dann eine reiche Entwicklungsgeschichte des Seminargedankens zeichnen lassen. Zunächst freilich müssen noch Vorarbeiten in zuverlässigen genetischen und nicht bloß chronologischen Monographien der Geschichte einer ganzen Reihe von Einzelseminaren abgewartet werden, von denen bisher nicht gerade viele vorliegen.

Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche.

Von Prof. Dr. G. Lorenz Bauer, Dillingen a. D.

Die Wahrheiten des Glaubens, wie sie in den einzelnen Dogmen der katholischen Kirche den Gläubigen vorgelegt sind, bilden insgesamt eine wunderbar geschlossene Einheit und vollendete Harmonie. Sie sind ja nichts anderes als die übernatürliche Kundgebung Gottes, der ewigen Harmonie und absoluten Schönheit. Auf den Offenbarungswahrheiten ruhen die liturgischen Gesetze der Kirche, unmittelbar die einen, mehr oder weniger mittelbar die anderen. Wegen dieser Beziehung zur Offenbarung spiegeln sich in den liturgischen Gesetzen die katholischen Glaubenslehren wider und damit auch in jedem Gotteshaus, das in allen seinen Teilen, namentlich in bezug auf Altar und Tabernakel durchaus den von der Kirche erlassenen Anordnungen entspricht. Umgekehrt bringt jede Vernachlässigung der liturgischen Vorschriften, mag sie dem ersten Blick auch als geringfügig erscheinen, einen Mißklang und jeder Widerspruch eine förmliche Störung in die von der Kirche gewollte Harmonie im katholischen Gotteshaus. Infolge der Macht der Gewöhnung mag von vielen Gläubigen, selbst vom Klerus, dieser Mißklang und diese Störung nicht empfunden und auch von den für die Durchführung der liturgischen Gesetze Verantwortlichen nicht stets mit ausreichender Energie bekämpft oder verhindert werden. Andersgläubige werden jedoch, wie die Erfahrung zeigt, gar nicht so selten in Vorurteilen bestärkt, wenn gegen das kirchliche Verbot, z. B. im Maimonat, der Tabernakel mit dem Allerheiligsten zum Postament für ein Bildnis der Gottesmutter oder dauernd für andere Bilder benutzt wird. Auch wenn eine derartige Bestärkung irriger Ansichten nicht gegeben ist, die Vernachlässigung und Übertretung der liturgischen Bestimmungen bleibt ein Verstoß gegen die kirchliche Disziplin, die im Gotteshaus in vorbildlicher Weise gewahrt werden muß, damit nicht, wie schon gesagt, der Kultstätte jene Einheit und Vollendung geraubt ist, durch welche sie die objektive Darstellung des katholischen Glaubens und Denkens wird. Deshalb ist genaueste Kenntnis der das Gotteshaus, den Altar, Tabernakel usw. betreffenden Anordnungen dem Klerus wie dem christlichen Künstler unerläßlich. Aber nicht nur der Buchstabe muß erfaßt sein. Auch dafür ist lebendiges Verständnis nötig, wie die kirchlichen Gesetze im einzelnen und in ihrer Gesamtheit zum Ausdruck des katholischen Glaubens und Betens werden. In dem Maße, in dem gerade diese tiefere Einsicht bei dem verantwortlichen Rektor der einzelnen Kirche und bei dem beauftragten Künstler vorhanden ist, wird es nicht mehr am geschuldeten Gehorsam gegen die liturgischen Gesetze fehlen und damit auch nicht mehr an der ersten Voraussetzung für harmonische Schönheit im katholischen Gotteshaus.

Es sei deshalb hier auf eine Anzahl besonders bedeutsamer bzw. in weitem

Umfang entweder gar nicht oder nicht genügend beachteter liturgischer Vorschriften über den Altar und der ihnen zugrunde liegenden Wahrheiten kurz hingewiesen.

I. Der Altar in seinen wesentlichen Bestandteilen.

Als Altar betrachtet die liturgische Gesetzgebung die zur Darbringung des eucharistischen Opfers bestimmte und geweihte Stätte. Für jede zu konsekrierende Kirche schreibt das kirchliche Rechtsbuch¹ wenigstens einen feststehenden Altar vor, bestehend aus der Altarplatte (mensa) und dem mit dieser unzertrennlich verbundenen und sie tragenden Unterbau (stipes) samt den einzuschließenden Reliquien. Alles dieses und nur dieses bildet in den Augen der Kirche die Wesensbestandteile des Altars; auf diese erstreckt sich die kirchliche Konsekration. Wenn auch nicht überall, wo das heilige Opfer zu feiern ist, ein solch feststehender Altar vorhanden sein kann, so läßt doch die Kirche niemals die heilige Messe darbringen, wenn nicht wenigstens auf einem geeigneten Unterbau ein kleiner, tragbarer und konsekrierter Altarstein (altare portatile) sich befindet, auf dem während der heiligen Handlung die eucharistischen Gestalten ruhen. Es ist klar, daß der christliche Künstler bezüglich dieser wesentlichen Bestandteile des Altars kein solch ausgedehntes Feld für das künstlerische Schaffen besitzt wie etwa an einem beigegebenen Hochbau; trotzdem muß er sich selber in tiefster Seele über die einzigartig hohe Bedeutung der durch die Konsekration zu heiligenden Teile des Altars klar sein. Sonst wird er nie imstande sein, gerade bei einer Verbindung derselben mit einem Hochbau die äußerlich unscheinbaren Formen des Stipes mit der Mensa so hervorzuheben, daß diese selbst einem gewaltigen und majestätischen Aufbau gegenüber das Wesentliche des Altares auch vom künstlerischen Gesichtspunkt aus bleiben und als das Wesentliche von dem bloß hinzugegebenen Schmuck des Aufbaus auch durch einfache Kirchenbesucher unterschieden werden können. So stellt gerade die Einfachheit und Schlichtheit der wesentlichen Bestandteile gegenüber der Mannigfaltigkeit der Form und Pracht des akzidentellen Aufbaues den Künstler vor eine wahrhaft große Aufgabe. Daß tatsächlich der Altartisch die soeben bezeichnete Stellung im Unterschied zu allen anderen künstlerisch noch so wertvollen Teilen eines Hochbaues hat, ergibt sich aus folgendem.

Die von der Kirche wesentlich zur Konsekration geforderten Teile des Altares allein sind die Stätte der eucharistischen Opferfeier und als solche Stätte des höchsten Aktes jeglicher Gottesverehrung. Denn bei der Meßopferfeier als der Vergegenwärtigung des Kreuzopfers Christi ist nicht der Priester oder der einzelne Gläubige der in erster Linie Tätige, sondern Christus, der Gottmensch selber, an den Kirche, der Priester und der einzelne Christ als Diener Christi gläubig sich anschließt, gibt vielmehr durch den von ihm vollzogenen Kult der heiligen Handlung ihren unendlichen Wert. Wegen dieser wunderbaren, geheim-

¹ Can. 1197.

nisvollen Würde des eucharistischen Opfers läßt es die Kirche auch im Heiligtum des Gotteshauses nur an der durch einen besonderen feierlichen Weiheakt heilig und ehrwürdig gemachten Stätte des Altares darbringen. Durch die bei dieser Konsekration am Altarstein vollzogene Salbung wird der Altar in den Augen der Kirche zum Symbol für Christus selber, der ja als den Geistgesalbten und Eckstein sich bezeichnet². In diesem Sinne sagt das Pontificale Romanum³: „Der Altar in der heiligen Kirche ist Christus selber nach dem Zeugnis des hl. Johannes, welcher in seiner geheimen Offenbarung erzählt⁴, er habe einen vor dem Throne stehenden goldenen Altar gesehen, auf dem und durch den die Opfergaben der Gläubigen Gott geweiht wurden.“ Ähnlich das Breviarium Romanum⁵: „Der mit Chrisma gesalbte Altar soll ein Bild unseres Herrn Jesus Christus sein, der unser Altar, unsere Opfergabe und unser Priester ist.“ So wie nun im lebendigen Gottesbau der Kirche, der aus den Gläubigen als „lebendigen Steinen“ sich aufbaut⁶, Christus als Gottmensch in unvergleichlicher Weise über den durch die Gnade geheiligten Gläubigen steht, so kommt in dem durch die Konsekration oder Benediktion geheiligten Gotteshaus dem durch eigene Weihe und Salbung zum Sinnbild Christi gewordenen Altar eine ganz einzigartige Stellung, Würde und Aufgabe zu. In diesem Geist muß der Altar als Ganzes aufgefaßt werden; in diesem Sinn müssen aber auch an ihm die wesentlichen Teile⁷, durch die allein er seine Würde erhält und seinem erhabenen Zwecke dient, als solche in einer von niemand verkennbaren Weise in der künstlerischen Gestaltung hervorgehoben und veranschaulicht sein. Sonst wäre das Ideal des Altars im Geist der Kirche nicht verwirklicht.

II. Die Altarbekleidung.

Für jeden Altar schreibt die Kirche als Ausdruck der ihm als Symbol Christi und als Stätte des eucharistischen Opfers zukommenden Würde eine vollständige Bekleidung vor, auch wenn stipes und mensa noch so kunstvoll gearbeitet sind. Nach vollzogener Konsekration wird über die gesamte Mensa ein Wachseleinen (pannus lineus ceratus) ausgebreitet, Chrimale genannt, weil es die mit dem heiligen Chrisma gesalbte Altarplatte unmittelbar bedeckt. Sodann muß der Altar bekleidet sein mit reinen, dreifach über die Mensa gebreiteten Leinentüchern, von denen wenigstens das oberste rechts und links bis zum Boden herabreicht, und mit den „Antependien“ (ornamenta, pallia), welche die Vorderseite und bei freistehenden Altären auch die Rückseite schmücken, womöglich in der

² Lk 4, 18; Mt 21, 42.

³ Pars I, De Ordinatione Subdiaconi (post Litanias).

⁴ Apok 1, 13.

⁵ Die 9 Novembris, in Dedicatione Archibasilicae Ssmi Salvatoris, lectio IV.

⁶ Breviarium Romanum, Commune Dedicationis Ecclesiae, In Vesperio Hymnus.

⁷ Die geltenden Vorschriften hierüber sind von mir zusammengestellt: *Andreas Schmid*, Der christliche Altar, Neubearbeitung von *Oscar Doering*, Paderborn 1928, 6. Periode.

Farbe des Festes oder Offiziums⁸. Alle diese zur Bekleidung des Altars dienenden Gegenstände (tobaleae und ornamenta), wie das auf dem Altar aufzustellende Kreuz nebst Leuchtern und sonstigem Schmuck (vasa, ornamenta), erhalten vorher die Weihe, „damit sie würdig werden für den göttlichen Dienst und die heiligen Geheimnisse und in würdigem Dienst ihr Amt erfüllen bei der Darbringung des Leibes und des Blutes Jesu Christi“⁹.

Daraus folgt: Die Kirche schreibt die Bekleidung und den mit ihr gegebenen Schmuck des Altars vor zunächst wegen des hochheiligen Opfers, das am Altar gefeiert wird. Weil aber der Altar in den Augen der Kirche ein Symbol für Christus selber ist, bringt die verordnete Bekleidung des Altars noch eine andere Wahrheit zum Ausdruck. Das römische Pontifikale fährt, nachdem es den Altar als (Sinnbild für) Christus bezeichnet hat, fort: „Die Tücher und Korporalien dieses Altars sind (Sinnbilder für) die Glieder Christi, nämlich die Gläubigen Gottes, von welchen der Herr wie mit kostbaren Gewändern umgeben wird, wie der Psalmist¹⁰ sagt: ‚Der Herr regiert und hat mit Herrlichkeit sich umkleidet.‘ Der hl. Johannes¹¹ sah ferner in seinen Offenbarungen den Menschensohn mit einem goldenen Gürtel umgeben, nämlich mit der Schar der Heiligen.“ Deshalb mahnt der Bischof die zu Weihenden, denen er zuvor die Sorge für Reinigung der Altarleinwand und Korporalien zur Pflicht gemacht: „Wenn also die Gläubigen infolge menschlicher Gebrechlichkeit irgendwie sich beflecken sollten, so müßt ihr das Wasser der göttlichen Lehre darbieten, damit sie, dadurch wieder gereinigt, zur Zierde des Altares und zur Feier des göttlichen Opfers zurückkehren. Seid daher so gesinnt, daß ihr den göttlichen Opfern und der Kirche Gottes, d. h. dem Leibe Christi, würdig zu dienen vermöget¹².“ Wie also der Altar das Symbol Christi ist, so ist seine Umkleidung mit dem reinen, weißen Linnen und dem farbigen bunten Schmuck der Antependien das Symbol der Kirche, der Gläubigen.

Der konsekrierte Altar, bekleidet nach Vorschrift der liturgischen Bücher mit dem geweihten Altarleinen und Antependium,¹³ wird so zum bedeutungsvollen Symbol des geheimnisvollen Leibes Christi, der Kirche. Die innige Verbindung, die zwischen dem Altar und dem ihn bekleidenden Schmuck besteht, weist auf die lebendige, übernatürliche Lebensverbindung hin, die nach der Offenbarung zwischen Christus, dem Haupt der Kirche, und den Gläubigen, den Gliedern des geistigen Leibes Christi, gegeben ist. Vom Haupt ergießt sich der übernatürliche Lebensquell der Gnade über die Glieder. Das geschieht in vorzüglichstem Grade, wenn „auf dem Altar und durch den

⁸ Pontificale Romanum, p. II De Altaris Consecratione, Benedictio tobalearum etc.; Missale Romanum, Rubr. generales XX; Caeremoniale Episcoporum lib. 1 cap. 12, 11.

⁹ Pontificale Rom., I. c.

¹⁰ Ps 92 [93], 1.

¹¹ Apok 1, 13.

¹² Pontificale Rom., p. I De Ordinatione Subdiaconi (post Litanias).

Altar die Opfergaben der Gläubigen Gott geweiht werden“, d. i., wenn die Opfergaben des Volkes, Brot und Wein, bei der heiligen Wandlung zu der Opfergabe werden, die am Kreuz dargebracht wurde, und wenn mit den sichtbaren Gaben als dem Sinnbild der zu heiligenden Gläubigen die Glieder mit Christus dem Haupt dem Vater sich darbringen. Durch die Frucht dieser Hingabe in der sakramentalen Vereinigung mit Christus beim Genuß der geheimnisvollen Speise dieses Opfers werden die Gläubigen mehr und mehr zur innigsten Gemeinschaft und übernatürlichen Verähnlichung mit dem Haupt erhoben und ihrerseits der Anteilnahme an seiner Herrlichkeit teilhaftig. Weil aber alle diese Gnadenschönheit der Gläubigen ihren letzten Grund einzig im Erlösungsverdienst Jesu Christi hat, darum ist die Herrlichkeit der Glieder ein Ruhm für Christus selbst. Nicht ohne Grund sieht deshalb das Pontificale¹³ in dem mit kostbaren Gewändern, als dem Sinnbild der Gläubigen, bekleideten Altar eine sinnbildliche Darstellung für die Erfüllung des Psalmworts: „Der Herr regiert und hat mit Herrlichkeit sich umkleidet.“ Von hier aus versteht man ohne Schwierigkeit die Forderung der Kirche, daß die Antependien des Altars, namentlich an den Festen, besonders kostbar seien: aus Gold, Silber oder Seide mit wertvollen Goldstickereien (*pallea aurea, vel argentea, aut serica, auro perpulchre contexta*¹⁴), und ebenso die andere, daß sie womöglich in der Farbe dem Fest oder Offizium entsprechen¹⁵. Je kostbarer die Umkleidung des Altars, desto besser bringt sie die Würde Christi und die Heiligkeit der Glieder seines Leibes zur Darstellung, desto mehr mahnt sie die Gläubigen, in der innigsten Verbindung mit Christus nach dem Wachstum in der Heiligkeit zu streben. Je gewissenhafter die Farbe der Antependien dem Fest oder Offizium entspricht, desto eindringlicher macht sie den einzelnen gleich beim Eintritt ins Gotteshaus, und ehe der Priester den Altar betritt, darauf aufmerksam, welcher Akkord bei der betreffenden Gottesdienstfeier besonders laut in der Seele erklingen, ob hehre Festesfreude, glühende Liebe, heilige Hoffnung, ernste Buße oder stille Trauer uns beseelen und zur Opferhingabe mit Christus antreiben soll.

Wegen dieser hohen Bedeutung der Altarbekleidung nach Auffassung der Kirche dürfen Klerus und Künstler in keiner Weise das kirchliche Gebot übersehen und auch nicht über Teile desselben sich hinwegsetzen. Das ist aber der Fall, wenn nicht der ganze Altar die vorgeschriebene Bekleidung aufweist. Deshalb ist zunächst zu beachten, daß von dem dreifachen Linnen, das die Altarmensa bedeckt, wenigstens das obere, wie das Missale und Caeremoniale bestimmen, bis zum Boden herabreiche und die von den Antependien nicht bekleidete rechte und linke Seite verhülle. Ein Dekret der Ritenkongregation¹⁶ vom

¹³ Pars I, De Ordinatione Subdiaconi (post Litanias).

¹⁴ Caeremoniale Episcoporum lib. I cap. 12, 11.

¹⁵ Missale Romanum, Rubricae generales XX.

¹⁶ Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum, Romae I—VII 1898—1927, D. n. 4029 ad 1.

9. Juni 1899 erklärt ausdrücklich, die Gewohnheit, das oberste Leinen nicht bis zum Boden reichen zu lassen, dürfe nicht beibehalten werden. Ebenso genaue Beachtung fordert die Anordnung des Antependiums. Bei der Zusammenstellung der kirchlichen Vorschriften über die Ausstattung des Altares und Tabernakels in Jahrgang 18 der Zeitschrift „Die Christliche Kunst“ (München, Heft 5/6, Februar-März 1922, 80) ist mir selber ein bedauerlicher Irrtum unterlaufen, indem ich statt der Vorschrift, das Antependium des Altars solle womöglich von der Farbe des Festes oder Offiziums sein, schrieb, es solle der Altar womöglich mit einem Antependium geschmückt werden, und infolge davon die Ansicht von sehr vielen Autoren unterstützte, nach welchen das Antependium von der Kirche nicht für jeden Altar vorgeschrieben sein soll. Eine solche Abschwächung oder Aufhebung der kirchlichen Vorschrift ist, auch wenn sie bei uns weit verbreitet wurde, nicht zulässig. Gewiß macht das Missale die Erlaubtheit der Zelebration nicht vom Vorhandensein des Antependiums abhängig, wie das der Fall ist bezüglich des für die Altarmensa vorgeschriebenen Linnens¹⁷; aber das Missale fordert bei der Ausstattung des Altars für die Opferfeier in einer und derselben Vorschrift sowohl das Altarleinen wie das Antependium. Man muß deshalb sagen: Der einzelne Priester kann zwar ohne weiteres an einem Altar ohne Antependium zelebrieren, aber jeder Rektor einer Kirche oder Kapelle hat auf Grund des Meßbuches und anderer liturgischer Bücher die Pflicht, für die Ausstattung der Altäre mit dem Antependium zu sorgen. Das ist gefordert wie durch den Buchstaben so auch durch den Geist der liturgischen Gesetzgebung. Denn wenn die Kirche nach dem Pontificale unzweifelhaft mit der verordneten Bekleidung des Altars die grundlegende Glaubenstatsache der Verbindung Christi mit den Gliedern seines geheimnisvollen Leibes fortgesetzt den Gläubigen symbolisch vor Augen führen will; wenn ferner durch den Glauben feststeht, daß die Heiligkeit der Gläubigen nicht bloß negativ im Freisein von schwerer Sünde, sondern auch zugleich positiv in der Ausstattung mit der übernatürlichen Gnade und Lebensverbindung mit Gott besteht, und wenn die erstere Seite versinnbildet ist im makellosen, weißen Altarleinen, nach den erwähnten Worten des Pontificale, und demnach die neben dem Linnen zur Bekleidung noch verordneten Ornamenta oder Antependien den positiven Schmuck der Gnade und übernatürlichen Heiligkeit ausdrücken: dann ist es klar, daß der Rektor der einzelnen Kirche die erhabenste Stätte im Gotteshaus nicht aus Unwissenheit oder Nachlässigkeit des so bedeutungsvollen und stets eindringlich mahnenden Schmuckes durch Weglassung des Antependiums berauben darf.

Es ist also nicht richtig, zu sagen, wie es bei uns fast allgemein geschieht: Der künstlerisch gearbeitete Stipes ist ein Ersatz für das Antependium. Ohne Zweifel müssen Stipes und Mensa sorgfältig gearbeitet sein. Das ist schon durch die Tatsache gefordert, daß der Altar dem hochheiligen Opfer dient und Sinnbild

¹⁷ Missale, De defectibus circa Missam occurrentibus X.

Christi ist. Aber ein Altar von höchstem künstlerischem Wert kann nun einmal, wenn ihm die gebotene Umhüllung auch nur teilweise fehlt, nicht in genügender Weise die mannigfaltigen Wahrheiten und Geheimnisse sinnbildlich darstellen, wie es nach dem Willen der Kirche der Fall sein soll. Dazu ist neben dem vorschriftsmäßig angebrachten Altarleinen auch das Antependium unerlässlich. Deshalb müssen am Gründonnerstag bei der Altarentblößung ausdrücklich neben dem Altarleinen auch die Antependien entfernt werden. Dramatisch bringt so die Kirche zum Ausdruck, wie nach der Feier des Abendmahls in der Leidensnacht der göttliche Meister am Ölberg bei seiner Gefangennahme von allen seinen Jüngern verlassen wurde¹⁸.

Die christliche Kunst kann die Forderung des Antependiums seitens der Kirche nur mit größtem Dank begrüßen; denn die allgemeine Durchführung der kirchlichen Anordnung eröffnet ihr eine vielseitige Betätigung. Es wird freilich immer arme Kirchen geben, die nur die ganz unbedeutenden Ausgaben für Antependien aus einfachem Stoff und ohne kunstvolle Stickereien sich werden kosten lassen. Aber alle diese werden deshalb auch ausnahmslos für die heiligste Stätte die gebotene Bekleidung in der einfachsten Form zu leisten vermögen, falls nur nicht für unnötige und oft nicht einmal wünschenswerte Zwecke Ausgaben gemacht werden. Abgesehen aber von diesen Fällen ganz großer Not, wird durch die allgemeine Durchführung der Vorschrift des Antependiums einer ganzen Reihe von Kunstzweigen reiche Möglichkeit für künstlerisches Schaffen gegeben. Man denke nur daran, daß das *Caeremoniale pallea aurea vel argentea, aut aut serico perpulchre contexta* anordnet. Wie vielseitig sind die zur Darstellung geeigneten Stoffe aus der alttestamentlichen Prophetie und Typik, aus der neutestamentlichen Offenbarung, aus den Tatsachen der Tradition! Erhaltene Antependien aus einer Zeit, die am Altar und im Heiligtum keinen Wunsch und erst recht kein Gebot der Kirche unerfüllt ließ, beweisen es uns.

Seitdem man um die Vorschrift des Antependiums sich nicht mehr viel kümmerte, hat man es als Mangel empfunden, wenn die Vorderseite des Altars am Hochfest wie am Werktag, bei höchster Freude wie am Tage größter Trauer in ganz gleicher Weise sich darstellt. Man will dieser Schwierigkeit entgehen, indem man die Vorderseite am Festtage mehr oder weniger vollständig durch breite Spitzen am Altartuch zu verhüllen sucht. Es geschieht das nicht gemäß dem Willen der Kirche. Einmal legt sich damit die Versuchung nahe, das Altartuch möglichst selten zu waschen, um die Spitzen zu schonen, was mit der Heiligkeit des Opfers sich nicht vereinigen läßt. Ferner sind diese Spitzen wegen der am Altar zu vollziehenden Handlungen ständig in unruhiger Bewegung, was schlecht zur Würde des gottesdienstlichen Aktes paßt. Beim Antependium ist das anders; denn dieses muß nach der feinempfindenden Anordnung des *Caeremoniale*¹⁹ straff auf Holzrahmen aufgespannt sein und darf nicht bauschig oder

¹⁸ Mt 26, 56; Mk 14, 51.

¹⁹ lib. 1 cap. 12, 11.

in Falten herabhängen. Zudem läßt sich der Festcharakter durch das farbige Antependium viel wirksamer ausprägen. Selbstverständlich muß für geeignete Anbringung des Antependiums gesorgt werden. Zweckmäßig wird gleich beim Bau des Altars die Einrichtung getroffen, daß dasselbe bequem (am besten von der Seite) eingeschoben werden kann. Stets muß gleichzeitig Raum sein für zwei Antependien, weil bei verschiedenen Anlässen während des Gottesdienstes das erste Antependium zu entfernen ist, z. B. nach der Tagesvesper am Vorabend vor Allerseelen, nach der Kerzenweihe und Prozession am Lichtmeßtage (außer wenn dieser mit Septuagesima zusammenfällt), beim Peccatores der Allerheiligenlitanei nach der Taufwasserweihe am Vortag vor Ostern und Pfingsten. Gerade dadurch, daß sogar das Memoriale Rituum²⁰ für kleine Pfarrkirchen ohne Leviten ausdrücklich darauf dringt, daß für genannte Fälle stets ein doppeltes Antependium am Beginn des Gottesdienstes angebracht ist, um den Wechsel der Altarbekleidung auf möglichst einfache Weise zu ermöglichen, zeigt die Kirche, daß sie überall, auch in kleinen Verhältnissen, auf der Bekleidung des Altars genau nach den von ihr gegebenen Vorschriften besteht. Vom ästhetischen wie dogmatischen Gesichtspunkt verlangt überall und ausnahmslos die Forderung der Kirche gewissenhafte Berücksichtigung.

III. Das Altarkreuz.

Der Altar ist Opferstätte. Das Opfer, das an ihm vollbracht wird, ist die Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuz. Um diese geheimnisvolle Wahrheit des Glaubens, daß Christus am Altar durch die Hände des Priesters fortgesetzt opfert und geopfert wird, wie er blutig am Kreuz sich opferte, lebendig und eindrucksvoll zum Ausdruck zu bringen, verlangt die Kirche als unerläßliche, dauernde Ausstattung eines jeden Altares ein Kreuz mit dem Bildnis des Gekreuzigten inmitten von Leuchtern. Das Kreuz mit dem Gekreuzigten ist das einzige Bild, das die Kirche an der heiligsten Stätte des Gotteshauses, dem Altar, verlangt. Die nach den Forderungen des Glaubens²¹ den heiligen Bildern geschuldete Verehrung bringt die Kirche in erster Linie gegenüber dem Kreuz des Altares zum Ausdruck. Sie gebietet dem Zelebrans bei den liturgischen Funktionen, besonders während der Darbringung des heiligen Opfers, das Kreuz am Altar zu verehren durch tiefe Verneigung des Körpers²² oder des Hauptes²³, durch Inzensation²⁴, durch Aufblick oder Hinwendung zum Kreuz²⁵. Sie gebietet

²⁰ editio typica, Romae et Ratisbonae 1920, z. B. tit. 1 cap. 1. In altarii maiori 1; tit. 6 cap. 1 In altari maiori 2.

²¹ Concilium Nicaenum II, 787 cf. *H. Denzinger - C. Bannwart*, Enchiridion, n. 302 ss.

²² Missale Romanum, editio typica 1920, Ritus servandus in celebratione Missae II 2 und XII 6.

²³ Ebenda VI 1, IV 4 usw.

²⁴ Ebenda IV 3 u. 4, VII 10 usw.

²⁵ Ebenda V 1, VI 2 usw.

den Altardienern, den Majoristen (Leviten) und Minoristen (Meßdienern), während der Ausübung ihres Dienstes das Altarkreuz zu verehren, ganz gleich, ob Hoch- oder Nebenaltar, durch Beugung des Knies beim Ankommen am Altar, beim Vorübergehen in der Mitte und beim Verlassen des Altares²⁶. In ähnlicher Weise ist für alle vor dem Kreuz des Hochaltares eine Kniebeugung vorgeschrieben nach der feierlichen Enthüllung des Kreuzes am Karfreitag bis zur Non des Karsamstags²⁷. Diese verschiedenartigen Formen der Verehrung des Altares sind Ausdruck des *cultus latriae relativus*, der dem Kreuz gebührt. Wir haben hier den *cultus latriae* (nicht *duliae*), denn die Verehrung des Kreuzes gipfelt in der Anbetung des Gekreuzigten; wir haben aber bloß den *cultus latriae relativus* (nicht *absolutus*), denn die Verehrungswürdigkeit des Kreuzes ruht in seiner Beziehung zum Gekreuzigten. Aus diesem Grunde ist die äußere Form der Verehrung teils Kniebeugung, teils bloße Inklinatión.

Nach dem Gesagten ist die einzigartige Ehrenstellung des Kreuzes am Altar erklärlich, wie sie die liturgischen Bücher fordern. Das Kreuz ist stets und ausnahmslos wesentliche Ausstattung der Opferstätte. Niemals und in keiner Weise darf es als etwas nur Nebensächliches und Untergeordnetes erscheinen, auch dann nicht, wenn dem Altar ein Hochbau von majestätischer Pracht zur Zierde beigegeben ist. Das Altarkreuz muß in einer Reihe mitten zwischen den Altarleuchtern stehen²⁸. Bei der Opferfeier muß es vom Priester und vom Volk (bequem) gesehen werden können²⁹. Demnach muß es wenigstens noch etwa 1 m über die Altarmensa emporsteigen. Nur so ist auch der dem zelebrierenden Priester beim Erheben der Augen stets vorgeschriebene Blick zum Kreuz möglich³⁰. Um diese angegebene Ehrenstellung dem Altarkreuz unter allen Umständen zu sichern, ist von der Ritenkongregation das Anbringen eines bloß kleinen, kaum sichtbaren Kreuzes am Sakramentsaltar über dem Tabernakel, an anderen Altären über einem Bild inmitten des Altaraufbaues als Mißbrauch erklärt und zurückgewiesen (*abusum reprobandum*) und den Ordinarien die Beseitigung dieses Mißbrauches zur Pflicht gemacht worden. Dieses Dekret erhielt besonderen Nachdruck durch die ausdrückliche Billigung des Papstes Pius VII., der auch seinerseits nochmals die Ordinarien strikte verpflichtete, die restlose Beobachtung der Entscheidung durchzuführen³¹. Wenn der Altaraufbau ein großes Bildnis des Gekreuzigten (Gemälde oder Kruzifix)

²⁶ S. Rit. Congr. 16. Nov. 1906, D. n. 4193 ad I; Caer. Episc. l. 1 cap. 18, 3; *Memoriale Rituum*, ed. typica 1920 z. B. tit. 4 cap. 2 § 4, 6.

²⁷ S. Rit. Congr. 9. Mai 1857, D. n. 3049 ad V; u. 12. September 1857, D. n. 3059 ad IV; *Memoriale Rituum*, 1920, tit. 5 cap. 2 § 4, 27 cf. tit. 4 cap. 2 § 4, 6.

²⁸ *Missale Rom.*, Rubr. generales XX; Caerem. Ep. lib. 1 cap. 12, 11; S. Rit. Congr. 11. Juni 1904, D. n. 4136 ad II.

²⁹ S. Rit. Congr. 17. September 1822, D. n. 2621 ad 7.

³⁰ S. Rit. Congr. 22. Juli 1848, D. n. 2960 ad 3.

³¹ S. Rit. Congr. 17. September 1822, D. n. 2621 ad 7.

enthält, ist ein Kreuz zwischen den Leuchtern nicht mehr eigens gefordert³², ja nach dem Satz: Ne bis idem nicht einmal wünschenswert. In allen anderen Fällen muß das Kreuz nicht so sehr als Teil des Hochbaues erscheinen, sondern vielmehr als Ausstattung der eigentlichen Opferstätte selber. Zwar ist die Aufstellung der Altarleuchter und demnach auch des Kreuzes auf einer Leuchterbank für zulässig erklärt³³; unter keinen Umständen aber darf diese Leuchterbank als gleichsam selbstverständlicher Bestandteil eines Altares zum Aufstellen von Kreuz und Leuchtern oder als unerläßliches Bindeglied zwischen Altarmensa und Aufbau bezeichnet werden, wie es irrtümlicherweise heute sooft geschieht. Denn das der Kirche vorschwebende Ideal fordert gemäß der Bestimmung des *Caeremoniale Episcoporum* die Aufstellung von Kreuz und Leuchtern in *planitie altaris*³⁴, d. h. auf der Altarmensa selber, unmittelbar über dem Altarleinen. Man kann gegen diese Anordnung nicht mit Grund praktische Gesichtspunkte geltend machen. Gewiß, der Wechsel des Altarleinsens erfordert in diesem Fall das Umstellen von Kreuz und Leuchtern. Aber ein solches ist auch sonst verlangt, z. B. durch das für Kreuz, Leuchter und Leuchterbank nötige Abstauben. Eine mit Tropfwachs befleckte Leuchterbank ist ebenso des heiligen Opfers unwürdig wie ein Altarlinnen mit Wachstropfen. Unbestreitbar bringt die dem *Caeremoniale* entsprechende Aufstellung viel eindrucksvoller zum Ausdruck, daß Kreuz und Leuchter in unzertrennlicher Verbindung zur Opferstätte stehen und den Altar als solche durch den Hinweis auf Christi Kreuzesopfer kundtun. Auf einer Leuchterbank hingegen rücken Kreuz und Leuchter mehr oder weniger von der eigentlichen Opferstätte weg, gar zu leicht scheinen die Kerzen da zu sein zu Ehren der Bilder des Aufbaues, während sie doch nach dem Willen der Kirche aufleuchten sollen vor dem Heiland, der als unser Opfer auf der Altarmensa zu ruhen sich würdigt. Außerdem ist es der Würde eines konsekrierten Altares recht wenig entsprechend, wenn auf ihm selber eine aus Holz oder Stein hergestellte Leuchterbank zur Aufstellung gelangt; denn der Altar wird so zum Postament für einen Gegenstand, der in keiner Weise der Konsekration fähig ist. Dieser Mißstand ist zwar an sich vermieden, wenn Leuchterbank und Hochbau an die konsekrierte Mensa rückwärts bloß angereiht sind. Aber auch hier will gerade durch das Mittelglied der Leuchterbank wenigstens der Schein erweckt werden, der Hochbau wachse aus dem konsekrierten Altar wie ein Gebäude aus dem tragenden Fundamente heraus, was doch mit der peinlichsten Sorgfalt vermieden werden muß, damit stets der konsekrierte Altar als das einzig Wesentliche von allen erkannt und gegenüber dem Akzidentellen des Aufbaues gewürdigt wird.

Damit das Altarkreuz, ohne daß es über einem Bild oder Postament des Hochbaues aufgestellt werden muß, trotzdem die nötige Höhe über der Mensa

³² S. Rit. Congr. 16. Juni 1663, D. n. 1270 ad 2.

³³ S. Rit. Congr. 5. Dezember 1891, D. n. 3759 ad I und II.

³⁴ Lib. 1 cap. 12, 11.

erhält, schreibt das Caeremoniale vor, der Fuß des Kreuzes müsse die gleiche Höhe haben wie die Leuchter am Altar, näherhin wie die dem Kreuz rechts und links zunächst stehenden Leuchter, während die übrigen nach außen an Höhe abnehmen sollen, und außerdem, daß der Kreuzesfuß auch in bezug auf Material und Form den Leuchtern gleiche³⁵. Auf diese Art überragt das Kreuz selber mit dem Bild des Gekreuzigten dem ganzen Längsbalken nach die Leuchter, wie es das Caeremoniale anordnet, und erhält es seine beherrschende Stellung am Altar in der Leuchterreihe, namentlich wenn die erwähnte verschiedenartige Höhe der Leuchter eingehalten ist. Kreuz und Leuchter sind aus einem und demselben Metall herzustellen; an den Festen sollen sie womöglich aus Silber sein oder wenigstens aus vergoldetem Erz oder Kupfer und von besonders edler Arbeit, an gewöhnlichen Tagen von etwas geringerer Höhe und einfacherer Art, am Karfreitag und beim Requiem keinesfalls aus Silber³⁶. Stets ist vom Caeremoniale für das Kreuz und das Bildnis des Gekreuzigten eine entsprechende Größe vorausgesetzt. Papst Benedikt XIV. (Encycl. vom 16. Juni 1746) verbietet die Meßfeier an einem Altar, an dem das Kreuz entweder völlig fehlt oder nicht vorschriftsmäßig aufgestellt oder so klein und unansehnlich ist, daß es dem Auge des Priesters und Volkes beinahe entgeht; er bezeichnet es als Verletzung der kirchlichen Gesetze, wenn ein nur unscheinbares Kreuzchen mit dem Bild des Gekreuzigten vor einem Bild oder vor der Statue eines Heiligen, die das Kreuz überragen und Gegenstand der Verehrung sein sollen, angebracht ist³⁷. In dem gleichen Sinne fordert der Kardinalvikar von Rom im Jahre 1904 Entfernung eines jeden Altarkreuzes, dessen Längsbalken nicht wenigstens 0,40 m und dessen Querbalken nicht wenigstens 0,22 m groß ist; dieses Mindestmaß genüge für größere Kapellen und Kirchen noch nicht. Zugleich ist ausdrücklich betont: Das Kreuz darf nicht als etwas bloß Nebensächliches und nicht als bloßer Schmuck erscheinen, sondern als vorzügliches Objekt des Kultus. Die sekundären kleineren Bilder an den Altären, die das Kreuz nicht in dieser Bedeutung zur Geltung kommen lassen, sind unter jeder Bedingung zu beseitigen. Das Kreuzbild selbst muß von würdiger und künstlerisch wertvoller Darstellung sein³⁸. Wenn man diese ernsten autoritativen Äußerungen der Kirche betrachtet, ganz getragen von dem Gedanken, dem Kreuz am Altar vor allem sonstigen Schmuck des Aufbaues und dessen Bildern seine gebührende Stellung zu sichern und es als vorzüglichstes Objekt des Kultus namentlich bei der Feier des am Kreuz vollbrachten Opfers darzutun, dann kann man es nur aufs allertiefste beklagen, daß in der Praxis

³⁵ Lib. 1 cap. 12, 11.

³⁶ Caer. Ep. lib. 2 cap. 25, 2 cf. lib. 2 cap. 11, 1.

³⁷ Decreta auth. S. Rit. Congregationis, Vol. IV. Commentaria, Romae 1900 p. 227.

³⁸ Normae traditae pro Visitatione Apostolica ecclesiarum Urbis; zitiert Ephemerides liturgicae, Romae 27 (1913) 86 s.

diese Anordnungen oft so sträflich übertreten werden³⁹. Oder erweckt nicht gar mancher Altar den Eindruck, als ob man es bedauere, daß man an ihm neben so vielem anderen auch noch ein Plätzchen für ein armseliges Bildnis des Gekreuzigten habe ausfindig machen müssen? Welch einfache und ergreifende Majestät vom Standpunkt des Glaubens und ästhetischen Empfindens zugleich atmet demgegenüber ein Altar, auf dem genau nach Vorschrift das Kreuz, die Leuchter überragend, auf dem Altartisch sich erhebt und so den Altar selber in seiner unvergleichlichen Würde als Stätte der Feier des Kreuzesopfers kennzeichnet. Solange man bei uns sich weigert, dem Altarkreuz selbst einen Fuß in der gleichen Höhe und Form wie den Leuchtern zu geben, wie herrlichste Leistungen der Kunst aus früherer Zeit als glückliche Frucht frohen Gehorsamsgeistes gegen die heute im Caeremoniale festgelegten Bestimmungen es uns zeigen, sondern statt dessen in mehr oder weniger unschönen Postamenten aus Holz oder Stein, in wirklichen oder bloß vorgetäuschten Tabernakelschreinen, in vorkragenden Konsolen des Hochbaues einen Ersatz zur geeigneten Aufstellung des Altarkreuzes zu schaffen sucht, solange wird der von der Kirche gewollte Zusammenhang zwischen Opferstätte und Kreuz nur schlecht oder gar nicht zum Ausdruck gebracht und deshalb von idealer Lösung nicht gesprochen werden können.

Am Sakramentsaltar steht das Kreuz gleichfalls zwischen den Leuchtern, aber niemals vor der Türe des Tabernakels. In diesem Fall ist vorausgesetzt, daß das Kreuz hinter dem Tabernakel Platz hat und daß die Höhe des Tabernakels die Höhe des Kreuzesfußes nicht überschreitet. Das Kreuz kann aber auch — im Gegensatz zu allen Bildern Christi und der Heiligen — über dem Tabernakel selbst aufgestellt werden, nicht jedoch im Thronus, wo das Allerheiligste in der Monstranz ausgesetzt wird und nicht über dem Thronus⁴⁰.

IV. Das Gezelt für Aufbewahrung der heiligen Eucharistie.

Der Tabernakel ist Bestandteil einzig und allein des Sakramentsaltares, d. h. des Altares, an dem das Allerheiligste dauernd aufbewahrt wird. Nirgends wird er in den liturgischen Büchern als einer der Gegenstände erwähnt, die zum Altarschmuck gehören. Deshalb darf er nach dem Meßbuch auf einem anderen Altar nicht dauernd angebracht sein⁴¹. Grundsätzlich falsch und unter allen Umständen zurückzuweisen ist der vielfach im 19. Jahrhundert aufgekommene

³⁹ Es sei beispielshalber auf *Die christliche Kunst*, München 23 (1926/7), Heft 1 hingewiesen. Auf Grund der hier wiedergegebenen Abbildungen ist zu sagen: Am Herz-Jesu-Altar in der Stadtpfarrkirche St. Rupert, München, von Benno und Hans Miller (S. 26), am Seitenaltar im Crescentiaheim in Altötting von Karl Baur (S. 6), am Altar in Kipfenberg von Paul Scheurle (S. 13) muß das Kreuz bzw. dessen Aufstellung als durchaus den kirchlichen Vorschriften entgegenstehend bezeichnet werden, beim Seitenaltar in Niederndorf von Otto Graßl (S. 13) als nur teilweise, nicht aber allseitig entsprechend.

⁴⁰ S. Rit. Congr. 11. Juni 1904, D. n. 4136 ad II und 2. Juni 1883, D. n. 3576 ad III.

⁴¹ Missale, Rubricae generales XX.

Brauch, möglichst an allen Altären einen wirklichen Tabernakelschrein oder einen bloß vorgetäuschten Tabernakel aufzustellen, vielfach als Postament oder Hintergrund für das Altarkreuz. Es wäre Pflicht für jeden Kirchenvorstand, derartige durch das Missale ausgeschlossene und meist an sich schon unwürdige Zutaten von der Opferstätte zu entfernen und so Raum für ein wahrhaft würdiges Altarkreuz und vorschriftsmäßige Aufstellung desselben zu schaffen. Selbst an dem Altar, an dem an den Kartagen oder bei einem sonstigen Anlaß vorübergehend das Allerheiligste aufzubewahren ist, sollte der Tabernakel nur für diesen Zweck aufgestellt und danach gleich wieder entfernt werden.

Im Unterschied zu den verschiedenen Arten der Aufbewahrung des Allerheiligsten in den früheren Jahrhunderten fordert heute die Kirche streng und bestimmt: Die hochheilige Eucharistie muß aufbewahrt werden in einem Gezelt, das unverrückbar inmitten des Altars angebracht ist⁴². Der dogmatische Grund dieser Vorschrift liegt in der Tatsache, daß die hochheilige Eucharistie die Opfergabe und zugleich die Frucht des am Altar gefeierten Opfers ist. Deshalb heißt sie Altarssakrament; deshalb ist der Altar der entsprechendste Platz für die dauernde Aufbewahrung dieses unerforschlichen Mysteriums des Glaubens. Unter Altar haben wir selbstverständlich die Opferstätte im eigentlichen Sinn zu verstehen, nicht etwa den ganz unwesentlichen Aufbau, also die beim feststehenden Altar durch Konsekration geheiligten Teile. Die Kirche verlangt demnach zunächst die innigste Zusammengehörigkeit zwischen Opfer- und Aufbewahrungsstätte des Allerheiligsten. Grundsätzlich muß deshalb der Künstler beim Entwurf eines Sakramentsaltares beachten: Das Gezelt für die hochheilige Eucharistie gehört nicht als irgendein Bestandteil zum Altaraufbau, sondern es muß herauswachsen aus der Stätte des Opfers, da es die Opfergabe und Opferfrucht selber bergen soll. Der im folgenden alsbald zu erwähnende Schmuck des eucharistischen Gezeldes und auch die Vorschrift, es von allen Seiten fest zu schließen⁴³, setzen voraus, daß der Tabernakel von allen Seiten frei auf der Mensa des Altares steht. Daraus ergibt sich eine weitere Forderung an den Künstler: Das Gezelt für die hochheilige Eucharistie ist zu behandeln als selbständige, für sich bestehende Größe, völlig unabhängig vom Aufbau. Der Harmonie des Ganzen muß bei der Gestaltung des Aufbaues mit Rücksicht auf den gegebenen Tabernakel Rechnung getragen werden. Sobald das Gezelt für das Allerheiligste ein bloßer Bestandteil des Hochbaues ist, etwa ein mehr oder weniger geschickt in den Aufbau eingefügter Schrein, ist die kirchliche Idee verkannt; der Tabernakel wird den heute im Rechtsbuch ausgesprochenen Forderungen der Kirche nicht gerecht. Das ist trotz der klaren, unzweideutigen kirchlichen Entscheidungen bis zur Stunde bei recht vielen Altarbauten leider so gut wie völlig übersehen. Von den vier verschiedenen Typen der Aufstellung des Tabernakels, die *P. Joseph Braun S. J.*

⁴² Codex Juris Canonici, Can. 1269, § 1.

⁴³ CJC, Can. 1269, § 2.

in seinem bedeutsamen Werk „Der christliche Altar⁴⁴“ aufzählen kann, widerspricht durchaus wie der Würde der heiligen Eucharistie, so auch dem ausdrücklichen Willen der Kirche die dort angeführte 2. Art, welche den Tabernakel in der Predella oder im Sockel des Retabels anbringt, und ebenso die 3., welche ihn an anderer Stelle in den Aufbau hineinschiebt; denn in beiden Fällen ruht auf dem Tabernakel mit dem Allerheiligsten der darüber errichtete Hochbau. Die Aufbewahrungsstätte des Allerheiligsten wird hier zum Fundament oder Postament des übrigen Hochbaues, sie ist aber nicht, wie es die Kirche will, Tabernakel, Gezelt. Was schon die Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten erkennt, daß der Tabernakel wegen der Gegenwart des Herrn nicht zur Basis für irgendwelche Gegenstände benutzt werden kann, das sprechen die kirchlichen Erlasse auch formell aus, indem sie erklären, daß mit einziger Ausnahme des Altarkreuzes keine sonstigen Bilder (Statuen) Christi, keine Bilder der Heiligen, keine Reliquien, keine Blumen, kurz, nicht das geringste aufgestellt werden darf, und daß die entgegengesetzte Gewohnheit ein durchaus zu beseitigender Mißbrauch ist⁴⁵. Nicht einmal auf dem Hintergrund des Tabernakels ist mit Rücksicht auf das Allerheiligste das Aufstellen eines Bildes, z. B. Herz-Jesu-Bildes, erlaubt⁴⁶. Das Einfügen des Tabernakels in den Aufbau ist also ein gegen die Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten und gegen ausdrückliches Verbot der Kirche verstoßender Mißbrauch. Es können demnach für das Aufstellen des Tabernakels nur die beiden anderen von *Braun* erwähnten Arten als zulässig gelten: man stellt den Tabernakel ohne Retabel auf den Altar oder man errichtet ihn vor dem hinter der Mensa sich aufbauenden Retabel. Je selbständiger im letzten Fall der Tabernakel sich erhebt und je vollständiger er von dem Aufbau losgetrennt ist, desto mehr entspricht er dem Buchstaben und dem Geist der kirchlichen Gesetzgebung; denn in eben diesem Grade kommt er als das Gezelt Gottes zur Geltung, ohne irgendwie den Charakter eines Postaments oder einer Unterlage für etwas anderes zu erhalten.

Der Aufbewahrungsraum der heiligen Eucharistie muß kunstvoll gearbeitet, von allen Seiten fest verschlossen, nach Maßgabe der liturgischen Gesetze geschmückt, von jedem anderen Gegenstand leer und so sorgfältig behütet sein, daß die Gefahr irgendwelcher sakrilegischen Entweihung ferngehalten ist⁴⁷. Aus dieser gedrängten Sprache des kirchlichen Rechtsbuchs klingt die liebevollste Obsorge der Kirche wider um die Stätte, die das Heiligste birgt, das ihr zum Schutz anvertraut ist, den hochheiligen Leib des Herrn. Jede Anordnung der Kirche bezüglich des Tabernakels ist unmittelbar ein Ausdruck der Liebe und Ehrfurcht gegen das erhabene Sakrament des Altares und fordert deshalb vom Klerus wie vom Künstler restlose, freudigste Durchführung. Leider

⁴⁴ München 1924; vgl. *Die christliche Kunst*, München 23 (1926/7), H. 1, 7.

⁴⁵ S. Rit. Congr. 3. April 1821, D. n. 2613 ad 6; vgl. 23. April 1926, D. n. 4401.

⁴⁶ S. Rit. Congr. 31. März 1887, D. n. 3673, 2. und 23. April 1926, D. n. 4401 ad. I.

⁴⁷ C. JC, Can. 1269, § 2.

wird auch hier bei uns eine unerbittlich von der Kirche gestellte Forderung zum Schmuck des Tabernakels in sträflicher Unkenntnis oder Gleichgültigkeit nicht beachtet und so dem Allerheiligsten eine wesentliche Ehrung dauernd entzogen. Die eine Vorschrift, die als Schmuck des Tabernakelinnern Bekleidung der Wände mit weißer Seide oder wenigstens einfache Vergoldung anordnet⁴⁸, dürfte kaum irgendwo unbeachtet sein. Man geht vielfach sogar weiter als die Forderung der Kirche und bringt auch im Innern noch einen Seidenvorhang an, ein Brauch, der zwar von der Kirche geduldet, aber keineswegs geboten und aus praktischen Gründen auch nicht empfehlenswert ist⁴⁹. Statt dessen vernachlässigt man bedauerlicherweise den äußeren Schmuck, durch den gerade der Aufbewahrungsraum des Allerheiligsten zum Gezelte oder Tabernakel wird, das Konopeum. So wie bereits die altchristliche Kunst die Ehrfurcht gegen die von Christus dem Apostelfürsten übertragene Schlüsselgewalt zum Ausdruck bringt, indem sie den hl. Petrus das Symbol der Gewalt, die Schlüssel, mit verhüllten Händen entgegennehmen läßt, und wie die Kirche zum Ausdruck der Ehrfurcht gegen die durch Konsekration und Opferfeier geheiligte Stätte des Altars völlig durch Altarleinen und Antependien zu umhüllen befiehlt, so schreibt sie auch strikte für die Aufbewahrungsstätte des Allerheiligsten eine vollständige äußere Umhüllung vor und macht sie so zu einem wirklichen Gezelt⁵⁰. Wie dort, so ist auch hier die Umhüllung zunächst Ausdruck der Ehrfurcht. Schön spricht *Monsign. Richard Hoffmann* das aus, wenn er sagt⁵¹: „Auch die christliche Bundeslade, der Tabernakel, soll nur mit Scheu und Ehrfurcht betrachtet werden und unehrerbietigen Augen entzogen sein.“ Und mit Recht fügt er bei: „Zudem soll auch der Gedanke des Mysteriösen, des Geheimnisvollen, des Undurchdringlichen, womit unser Herr im Allerheiligsten Sakramente sich umkleidet, ausgedrückt werden.“ Diese erhabenen Beweggründe für die Anordnung des Konopeums zeigen ohne weiteres schon, daß die kirchliche Vorschrift allgemein verpflichtende Kraft hat. Zum Überfluß hat die Kirche auch ausdrücklich erklärt: Die Gewohnheit, den Tabernakel, in dem das Allerheiligste Sakrament aufbewahrt wird, nicht mit dem Konopeum zu bedecken, kann nicht aufrechterhalten werden, sondern es seien das *Rituale Romanum* und die Dekrete der Ritenkongregation zu befolgen⁵². Damit ist zugleich die Auffassung als Irrtum zurückgewiesen, als ob bloß „ehedem“ das Konopeum eine große Rolle spielte und heute nur noch „eine Art Reminiszenz“ davon in den Vorhängen im Innern oder am Aussetzungsthron übriggeblieben sei. Es ist leider wahr, daß bei uns der kalte Aufklärungsgeist, der sich über die schwersten Gebote der Kirche hinwegsetzte, auch es nicht mehr der Mühe wert fand, das Allerheiligste im

⁴⁸ S. Rit. Congr. 7. August 1871, D. n. 3254 ad VII s. und 20. Juni 1899, D. n. 4035 ad IV.

⁴⁹ S. Rit. Congr. 28. April 1866, D. n. 3150.

⁵⁰ Rit. Rom. tit. IV cap. 1, 6; S. Rit. Congr. 28. April 1866, D. n. 3150.

⁵¹ Die christliche Kunst 23 (1926/7), H. 1, 14.

⁵² S. Rit. Congr. 1. Juli 1904, D. n. 4137.

Tabernakel durch den Schmuck des Konopeums zu ehren. Indem aber die Kirche in ihrem (liturgischen) Recht diese Gewohnheit als unberechtigt ausdrücklich zurückweist, also diese Praxis nicht für rationabel erklärt⁵³, fehlt die erste Voraussetzung für rechtskräftige Verjährung, wie jedes Lehrbuch des kirchlichen Rechts oder der Moral zeigt. Deshalb ist die Durchführung der zum Ausdruck der Verehrung gegen das Allerheiligste erlassenen Forderung der Kirche Gewissenspflicht, der der einzelne Kirchenvorstand sich nicht entziehen darf. Selbst wenn das Recht nicht verpflichten würde, müßte man es mindestens von der Liebe sagen; handelt es sich doch im Konopeum um jenes Zeichen, durch welches die Kirche in vorzüglichster Weise dem Herrn im Tabernakel ihre Verehrung und Liebe ausdrücken und seine Gegenwart allen ihren Kindern auf der ganzen Welt positiv verkünden will. Was in jeder Kirche an Fronleichnam in der Sequenz so freudig gesungen und gebetet wird, darf nicht bloßes Wort bleiben, sondern muß in Liebe und Gehorsam zur Tat werden: *Quantum potes, tantum aude*. Wo wegen der unpraktischen Bauart des Tabernakels eine völlige Umhüllung mit dem Konopeum nicht möglich ist, muß wenigstens eine Umhüllung der freistehenden Teile oder der Vorderseite durchgeführt werden.

Das Konopeum ist unerläßlich als das einzige positive Kennzeichen für die Gegenwart des Allerheiligsten. Da als Sakramentsaltar, wenn auch regelmäßig, so doch nicht immer notwendigerweise der Hochaltar benutzt wird, ja in Kollegiatkirchen gar nicht benutzt werden darf⁵⁴, und da die ewige Lampe zwar stets vor dem Allerheiligsten vorgeschrieben ist, aber nicht bloß vor diesem, sondern auch z. B. vor dem Hochaltar der Kathedrale brennen muß und vor anderen Altären in bestimmten Fällen, z. B. an Festtagen, brennen soll⁵⁵, ist durch die ewige Lampe nur negativ die Gegenwart des Allerheiligsten erkennbar; d. h., wo keine ewige Lampe brennt, kann das Allerheiligste nicht aufbewahrt sein. Deshalb darf auch den Kindern und dem Volk nicht die Auffassung beigebracht werden: Wo vor einem Altar die ewige Lampe brennt, ist der Heiland im heiligsten Sakrament zugegen; denn das heißt sie formell anhalten, irrtümlicherweise auch dort Akte der Verehrung und Anbetung des Allerheiligsten zu setzen, wo dieses gar nicht aufbewahrt ist. Positiv ist der Sakramentsaltar nach dem liturgischen Recht für jeden Katholiken der ganzen Welt gekennzeichnet einzig und allein durch das Konopeum.

Weil nach dem Gesagten das Konopeum in keiner Weise der Vergangenheit angehört und tatsächlich auch überall, außer wo die Nachwirkungen der prosaischen Aufklärerei noch nicht überwunden sind, das Allerheiligste im Tabernakel ehrt und verherrlicht und zugleich auch jedem fremden Kirchenbesucher unzweifelhaft die Stätte der Gegenwart des Herrn verkündet, so ist ein Versuch, das Konopeum an dem dauernd angebrachten Aussetzungsthronus wieder auf-

⁵³ CJC, Can. 28, § 2.

⁵⁴ CJC, Can. 1268, § 2 s. u. Rit. Rom., tit. IV cap. 1, 6.

⁵⁵ Caer. Ep. lib. 1 cap. 12, 17 vgl. Die christliche Kunst 18 (1921/2) H. 5/6, 85.

leben zu lassen⁵⁶, unnötig. Es ist vielmehr nach dem Gesagten auch durch und durch unzulässig, den offenen Aussetzungsthronus außerhalb der Aussetzung mit einem Vorhang nach Art des Konopeums zu verhüllen; denn damit empfängt ein leerer Raum eine Ehrung, die nach dem in der ganzen katholischen Welt verpflichtenden Gebot dem Tabernakel mit dem eingeschlossenen Allerheiligsten erwiesen werden muß. Außerdem wird jeder mit dieser in der katholischen Kirche unbekannten Praxis nicht vertraute Katholik im leeren Aussetzungsthronus das Allerheiligste für gegenwärtig erachten und anbeten, während es doch dort nicht gegenwärtig ist. Not tut also nicht eine dem ganzen liturgischen Recht widersprechende Neuerung, sondern die Wiedereinführung des früher auch bei uns dem Allerheiligsten zu Ehr am Tabernakel angebrachten Schmuckes des Konopeums. An finanziellen Schwierigkeiten kann das Gebot der Kirche nicht scheitern; denn die Forderungen des kirchlichen Rechts begnügen sich für den Notfall sogar mit ganz einfachem Stoff, der ständig von weißer Farbe sein kann⁵⁷. Selbstverständlich wünscht die Kirche auch für das Konopeum, seinem erhabenen Zweck entsprechend, möglichst kostbaren Stoff, und zwar von der Tagesfarbe, an Stelle von schwarz jedoch violett⁵⁸. Damit ist zugleich gesagt, daß auch die Wiedereinführung des Konopeums für das künstlerische Schaffen ein schönes und erhabenes Feld der Tätigkeit eröffnet. Klerus und Künstler zugleich müssen zusammen helfen, daß dem Tabernakel im Konopeum sein schönster Schmuck werde, so wie dem Altar im Antependium. Dann künden die Opferstätte und das Gezelt des Allerheiligsten laut und eindringlich Ehrfurcht und Andacht und werden so objektiver Ausdruck der Stimmung, die im Herzen der den Altar umstehenden Gläubigen lebendig sein soll. Ausdrücklich ist von der Ritenkongregation die Auffassung zurückgewiesen, auf Grund uralter Gewohnheit könne das Konopeum durch gemalte oder in Metall getriebene Bilder oder durch Symbole des Allerheiligsten u. a. an der Tabernakeltüre ersetzt werden.⁵⁹

Es besteht kein formelles Gebot, ist aber indirekt von der Kirche vorausgesetzt und sollte aus praktischen Gründen niemals übersehen werden, dem Raum für die Aufbewahrung des Allerheiligsten eine Basis bis zu 32 oder 35 cm Höhe von der Mensa an zu geben. Auf diese Art ist eine würdigere *expositio privata* des Allerheiligsten, d. i. im Speisekelch, möglich, als wenn der Tabernakelraum unmittelbar über der Mensa sich befindet. Das ist um so wichtiger, da das Ziborium niemals außerhalb des Tabernakels auf einem Thronus wie die Monstranz ausgesetzt werden darf. Es wird aber dadurch auch nicht nötig, bei der Öffnung des Tabernakels jedesmal erst die Kanontafel zu entfernen, sofern nur diese die Höhe der Basis nicht überragt. So will es die Kirche, wenn sie

⁵⁶ Die christliche Kunst 23 (1926/7), H. 1, 14.

⁵⁷ S. Rit. Congr. 21. Juli 1885, D. n. 3035 ad 10; 1. Dezember 1882, D. n. 3559; vgl. Die christliche Kunst 18 (1921/2), H. 5/6, S. 85.

⁵⁸ S. Rit. Congr. 1. Dezember 1882, D. n. 3562.

⁵⁹ S. Rit. Congr. 10. September 1898, D. n. 4000 ad I.

erklärt, falls die Kanontafel nicht unterhalb des Tabernakels aufgestellt werden könne, sei es erlaubt, sie vor dem Tabernakel aufzustellen⁶⁰, nicht jedoch außerhalb der heiligen Messe während der Dauer der Aussetzung des Allerheiligsten⁶¹.

Außer der Kanontafel in dem erwähnten Notfall dürfen vor dem Tabernakel weder Reliquien noch Bilder (Statuen) des Herrn (z. B. Kreuzpartikel) oder der Heiligen aufgestellt werden, noch weniger Leuchter und Blumen, auch nicht, wenn es uralte Gewohnheit ist⁶². Auf allen Altären ist es unerlaubt, den dem heiligen Opfer dienenden Räume der Mensa vor den Altarleuchtern und besonders die Mitte der Mensa, wo beim Opfer die heiligen Gestalten ruhen, zum Postament für Bilder, Blumen, Leuchter usw. herabzuwürdigen⁶³. Solch blinder Eifer wird zur Verunehrung der konsekrierten Opferstätte.

V. Der Thron für die Aussetzung des Allerheiligsten.

Bei der privaten Aussetzung der hochheiligen Eucharistie, d. i. bei der Aussetzung in der Pyxis⁶⁴, muß diese im Tabernakel bleiben und darf nicht außerhalb desselben auf erhöhtem Platz oder Thron aufgestellt werden⁶⁵. Die öffentliche Aussetzung dagegen, d. i. in der Monstranz⁶⁴, fordert Aufstellung auf erhöhtem Platz unter einem Baidachin, also mit anderen Worten auf einem Thron. Der besonders in Deutschland im letzten Jahrhundert weitverbreitete Brauch, über dem Tabernakel eine weitere mit Türen verschließbare Nische zur feierlichen Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz anzubringen, kann aus ästhetischen wie liturgischen Gründen nicht als zweckentsprechend bezeichnet werden. Ein solch verschließbarer Schrein ist gegenstandslos. Zur Zeit der Aussetzung wirkt er mit den geöffneten Türen störend und läßt den Gedanken eines Thronus für den König der Majestät gar nicht aufkommen. Als zweiter Tabernakel zur dauernden Aufbewahrung des Allerheiligsten kann er nicht benützt werden, weil die Monstranz nur zur Aussetzung, nicht aber zur dauernden Aufbewahrung bestimmt ist, und weil in diesem Fall das Altarkreuz vor dem Allerheiligsten aufgestellt werden müßte, was nicht geschehen darf, wie es ausdrückliches Verbot⁶⁶ und ruhiges Denken fordern, da ja auch keiner Mustumsverwaltung einfallen würde, vor ein weltberühmtes Kunstwerk ein Abbild desselben hinzustellen. Glücklicherweise ist mit Ausnahme weniger bedauerlicher Einzelfälle⁶⁷ seit längeren Jahren schon dieser verschließbare Aussetzungstabernakel auch bei uns theoretisch wie praktisch abgelehnt. An seine Stelle setzt man heute gerne

⁶⁰ S. Rit. Congr. 4. August 1905, D. n. 4165 ad V.

⁶¹ S. Rit. Congr. 20. Dezember 1864, D. n. 3130 ad III.

⁶² S. Rit. Congr. 22. Januar 1701, D. n. 2067 ad 10 und 6. September 1845, D. n. 2906.

⁶³ Caer. Ep. lib. 1 cap. 12, 12.

⁶⁴ CJC, Can. 1274, § 1.

⁶⁵ S. Rit. Congr. 23. Mai 1835, D. n. 2725 ad 4 und 28. April 1904, D. n. 4096 ad VII.

⁶⁶ S. Rit. Congr. 11. Juni 1904, D. n. 4136 ad II.

⁶⁷ Neuestens z. B. am Hochaltar in St. Karl Borromäus Nürnberg, vgl. Die christliche Kunst 24 (1927/8), H. 4, 119.

den dauernd über dem Tabernakel befindlichen offenen Aussetzungsthronus. Unzweifelhaft dient der offene Aussetzungsthron in seinen verschiedenartigsten Formen und Arten gegenüber dem mit Türen versehenen Schrein in entsprechender Weise seinem erhabenen Zweck bei der feierlichen Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz. Bei dauernder Aufstellung eines solchen Thronus aber auf dem Tabernakel ergeben sich verschiedene Mißstände. Mit feinem liturgischen Empfinden sagt *Richard Hoffmann* (München)⁶⁸, es erscheine nicht angebracht, daß der mit Ehrfurcht und in Pracht zubereitete Ort der Aussetzung des Allerheiligsten für beständig offen zur Schau stehe. Noch stärker ist der andere, gleichfalls auch von ihm erwähnte Mißstand, die Aufstellung des Altarkreuzes im Thronus unter dem Baldachin. Ist nämlich der Aussetzungsthronus dauernd über dem Tabernakel befestigt, dann könnte man für die Aufstellung des Kreuzes zwar an den Raum rückwärts vom Thronus denken; aber diese Art schaltet aus, weil dem zelebrierenden Priester der Blick auf das Kreuz nicht möglich ist. Ebenso schaltet die Aufstellung auf dem Baldachin des Thronus (*super throno*) aus; denn diese ist vom Standpunkt der Ästhetik aus unzulässig und zudem auch ausdrücklich in der liturgischen Gesetzgebung verboten⁶⁹. Es bleibt demnach nur denkbar die Aufstellung des Kreuzes im Thronus selber unter dem Baldachin oder höchstens noch auf einer vorkragenden Konsole, so daß es unmittelbar vor den Thron zu stehen käme. Die Kirche räumt nun freilich, wie wir sahen, dem Kreuz am Altar eine ganz besondere Ehrenstellung ein. Aber alle für das Kreuz geforderte Ehrung und Verehrung ist immer nur *cultus latrae relativus*, niemals Anbetung des Kreuzes in sich selbst. Wohl aber muß die heilige Eucharistie als der wahre Leib und das wahre Blut des menschengewordenen Gottessohnes in sich selber angebetet werden, mit andern Worten: ihr gebührt der *cultus latrae absolutus*. Um diesen wesentlichen Unterschied der Verehrung kundzutun, verlangt die Kirche bei der Aussetzung der heiligen Eucharistie für diese die höchste Ehrung, nämlich Aufstellung auf dem mit Baldachin gekrönten Thronus, dem bloßen Bildnis des Gekreuzigten dagegen versagt sie durchaus und in wiederholten Erklärungen diesen Ehrenplatz⁷⁰. Es ist also die Aufstellung des Kreuzes unter dem Baldachin des Aussetzungsthronus unter allen Umständen unzulässig. Bei der Aufstellung des Kreuzes vor dem Thron und Baldachin, etwa auf einem vorspringenden Simsbrett, erhält das Kreuz den Ehrenplatz des Allerheiligsten zwar nicht tatsächlich, wohl aber dem Schein nach. Denn aus ästhetischen und praktischen Gründen zugleich kann diese Konsole nicht wesentlich tiefer als die Grundfläche des auf dem Tabernakel stehenden Thronus angebracht sein; regelmäßig wird sie ganz die gleiche Höhe haben. Bei dieser Sachlage ist, wie jedermann durch Beobach-

⁶⁸ Die christliche Kunst 23 (1926/7), H. 1, 14.

⁶⁹ S. Rit. Congr. 2. Juni 1883, D. n. 3576 ad III.

⁷⁰ S. R. C. 2. Juni 1883, D. n. 3576 ad III; 11. Juni 1904, D. n. 4136 ad II; 27. Mai 1911, D. n. 4268 ad IV.

tung festzustellen vermag, schon in geringer Entfernung vom Altar nicht mehr zu unterscheiden, ob das Kreuz vor dem Thronus steht oder in demselben. Die Umhüllung des Thronus zur Zeit der Nichtaussetzung könnte zwar diesen Schein verhüten. Aber ein solches Konopeum beim Thronus ist nach dem oben (unter IV) Gesagten unbedingt zurückzuweisen. Der Ausweg ist also ungangbar. Die Kirche will nun aber mit ihrem unerbittlichen Verbot, im Thronus das Kreuz aufzustellen, gerade das erreichen, daß unter keinen Umständen, also bei keinem einzigen Besucher und an keinem einzigen Platz der Kirche, der Schein entstehe, als ob dem Kreuz eine gleiche Ehrung erwiesen werde wie dem Allerheiligsten. Sonst hätte sie das Verbot gar nicht verlassen; denn an sich bestände kein Grund, das Kreuz, das selber verehrungswürdig ist und das zudem in der Regel benediziert wurde, im Thron nicht aufzustellen, da diesem eine eigene liturgische Würde oder Verehrungswürdigkeit nicht zukommt, wie schon der Mangel eines eigenen Weiheformulars zeigt. Man darf deshalb nicht mit Rücksicht auf den bloßen Buchstaben des Verbotes sagen: Wenn nur das Kreuz nicht im Thronus steht, sondern außerhalb, dann steht es „tatsächlich auf dem rechten Platze“⁷¹.

Alle genannten Mißstände bei der dauernden Aufstellung des Thronus auf dem Tabernakel werden beseitigt durch die von der obersten kirchlichen Autorität selber in grundlegender Weise getroffene Lösung: „Da es schwierig ist (quum difficile sit), einen unbeweglichen Thronus aufzustellen, ohne daß das Kreuz in ihm aufgestellt wird, ist ein solcher unbeweglich angebrachter Thronus oder ein fester Aussetzungstabernakel (kleines Ziborium) verboten; es muß vielmehr der Thronus nur zum Zweck der Aussetzung aufgestellt und nach der Aussetzung wieder entfernt werden“⁷².“ Dieses Verbot ist nicht absolut, sondern gilt, wie namentlich die amtliche Auslegung im Index der Dekretensammlung (Vol. VI, pag. 147) zeigt, an sich nur, wenn es schwierig ist (Si . . . difficile sit), einen unbeweglichen Thron zu errichten, ohne daß das Kreuz in ihm aufgestellt wird. Bei Beachtung der sämtlichen sonstigen kirchlichen Bestimmungen über das Altarkreuz konnte aber diese Schwierigkeit bisher noch von niemand für den unmittelbar auf dem Tabernakel stehenden Thronus überwunden werden⁷³, praktisch kommt das Verbot daher einem absoluten gleich.

Die klare Stellungnahme der Kirche ist vom dogmatischen wie ästhetischen Gesichtspunkt aus als erlösende Tat zu begrüßen. Sie schließt die Doppeltabernakel aus, die stets ein Armutszeugnis für das künstlerische Empfinden des 19. Jahrhunderts bleiben werden und den liturgisch-dogmatischen Gedanken gar nicht aufkommen lassen, daß wir in der Monstranz dem Heiland als Gottkönig auf dem Thron der Herrlichkeit huldigen sollen. Sie schließt aber auch den vielleicht noch schwereren Mißstand aus, daß dem Altarkreuz auf dem offenen

⁷¹ Gegen *P. Dr. Franz Hecht P. S. M.*, Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, Frankfurt a. M. 46 (1927) No. 7, 6.

⁷² *S. Rit. Congr.* 27. Mai 1911, D. n. 4268 ad IV.

⁷³ Auch nicht von *P. Hecht* l. c.

Thronus oder auf einer Konsole vor demselben wirklich oder scheinbar am Altar die gleiche Ehrenstellung wie dem Allerheiligsten eingeräumt wird, was dogmatisch zu verurteilen ist. Die Durchführung des Gebotes der Kirche scheitert nirgends an der praktischen Schwierigkeit; es muß nur der Tabernakel, der der Aufstellung des abhebbaren Thronus dienen soll, und dieser selber zweckentsprechend hergestellt sein. Für den Thron hat der Künstler in bezug auf Material und Form die weiteste Bewegungsfreiheit und Möglichkeit zu wahrhaft künstlerischer und majestätischer Gestaltung.

Neben dem abhebbaren Thron über dem Tabernakel räumt die liturgische Gesetzgebung noch eine weitere Möglichkeit zur Lösung der Frage des Aussetzungsthronus ein. Das Allerheiligste kann in der Monstranz ausgesetzt werden auch in einer Nische der hinter dem Altar befindlichen Wand; nur darf die Entfernung vom Altar nicht allzu groß sein und dieser Thronus muß mit dem Altar noch eine Einheit bilden⁷⁴. Es ist klar, daß an Stelle der Wandnische auch eigens ein Thronus, losgelöst vom Altar, aufgerichtet werden kann, wenn nur die genannte Bedingung nicht übersehen ist. Ebenso ist gegen einen vom Tabernakel ganz unabhängigen Aussetzungsthron auf dem Hintergrund der Mensa nichts einzuwenden. In allen diesen Fällen entsteht für die Aufstellung des Altarkreuzes keine Schwierigkeit; gemäß der authentischen Auslegung des kirchlichen Gebotes kann von einer Pflicht, nur für die Zeit der Aussetzung den Thronus aufzustellen, in diesen Fällen nicht geredet werden. Unzweifelhaft ist es trotzdem aber auch hier ein beredteres Zeichen der Ehrfurcht und Liebe, wenn der Thron eigens zum Zweck der Aussetzung aufgestellt wird, als wenn man ihn zur Vermeidung dieser verhältnismäßig unbedeutenden Mühe dauernd an Ort und Stelle beläßt. Nach dem Wortlaut des Dekretes selber und nach seinem Geist kann nur das als Ideal bezeichnet werden, daß der Thron stets nach der Aussetzung sogleich wieder entfernt wird.

Die Anordnungen der Kirche über den Aussetzungsthron sind bei uns leider bis zur Stunde so gut wie vollständig unbeachtet geblieben, obwohl von entschuldbarer Unkenntnis derselben keine Rede sein kann, weder beim auftraggebenden Klerus noch beim ausführenden Künstler⁷⁵. Bedauerlicherweise werden freilich sogar theoretischerseits falsche Auffassungen über die bestehenden kirchlichen Vorschriften hervorgerufen. So geschieht es, wenn *P. Franz Hecht P.S.M.* (Limburg a. d. Lahn) in einseitiger Übertreibung apodiktisch die Sätze niederschreibt: „Es ist durchaus statthaft, einen festen oder ständigen Aussetzungsthron am Altar anzubringen“ und: „RC. 4268 zu 4 vom 27. Mai 1911 verbietet also keineswegs einen festen Thron auf dem Altar; auch sonst gibt es keine Be-

⁷⁴ S. Rit. Congr. 11. Mai 1911, D. n. 4268 ad V.

⁷⁵ Vgl. Die christliche Kunst 18 (1921/2) H. 5/6, 85 f.; Linzer theologisch-praktische Quartalschrift 75 (1922) H. 4, 605 f.; Blätter für den katholischen Klerus, Eichstätt 3 (1922) No. 5, 29; Der Seelsorger, Innsbruck 3 (1927) No. 6, 179 f.

stimmung dagegen“⁷⁶. Hier ist irreführend durch die Worte „durchaus“ und „keineswegs“ jede Einschränkung verneint. *P. Hecht* widerspricht sich zwar selber, indem er im Verlauf seiner Ausführungen für die in genanntem Dekret genannte Bedingung die Unzulässigkeit zugibt; aber indem er nur diese eine Bedingung gelten läßt und die Vorschriften über das Kreuz nicht insgesamt berücksichtigt, bleibt auch so noch eine Einseitigkeit. Nicht bloß in dem einen von *P. Hecht* genannten Fall ist der dauernd angebrachte Thron verboten, sondern wo immer eine der verschiedenen Anordnungen über die Aufstellung des Altarkreuzes nicht ohne Schwierigkeit durchführbar ist, also in jedem Fall, indem man, um keine andere Anordnung zu übertreten, das Kreuz im Thron aufstellen müßte. Deshalb wirken die von *P. Hecht* formulierten Sätze, selbst wenn sie mit der einen von ihm zugelassenen Bedingung ergänzt werden, irreführend, nicht im richtigen Sinn belehrend und den Gehorsam gegen die liturgischen Vorschriften fördernd. Selbst rein ästhetisch sind sie zu bedauern.

Ebenso ist es auch, wenn Altarneubauten, bei welchen die von der Kirche gestellten Forderungen nicht oder nur teilweise erfüllt sind, als liturgisch einwandfrei oder sogar vorbildlich bezeichnet werden⁷⁷. Nur dem apostolischen Stuhle steht es zu, die Liturgie zu ordnen⁷⁸. Was immer also dessen Anordnungen widerstreitet, kann liturgisch auf Billigung oder Lob keinen Anspruch erheben. Mit der Kunst als solcher geraten die kirchlichen Vorschriften nicht in Widerspruch; denn sie lassen ja, wie es auch am Aussetzungsthron sich zeigt, dem künstlerischen Gestalten selber die allergrößte Freiheit.

VI. Der Altaraufbau und Altarbaldachin.

Der Altaraufbau bildet keinen wesentlichen Teil am Altar und seiner Ausstattung. Deshalb beschäftigen sich die liturgischen Bücher verhältnismäßig selten mit ihm. Er ist in seiner Gestaltung dem Ermessen des christlichen Künstlers überlassen, der hier ebenso wie schon beim Kirchengebäude beachten muß, daß die von der christlichen Überlieferung überkommenen Formen und die

⁷⁶ Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, Frankfurt a. M. 46 (1927) No. 7, 6 und 7.

⁷⁷ So hätten von *R. Hoffmann* (Die christliche Kunst 23 [1926/7]), H. 1, bei sämtlichen abgebildeten und besprochenen Altären die dauernd angebrachten Expositionsnischen als verboten zurückgewiesen werden müssen, da die Vorschriften über das Kreuz nicht erfüllt sind: Albert Bosslet, Hochaltar in Ramsen, (S. 4), Hans Miller, Hochaltar in Pasing (S. 5), Josef Seitz, Hochaltar in Maria-Rosenberg (S. 8), Thomas Buscher, Tabernakel von Taubersbischofsheim und Tabernakel von Mannheim (S. 21), Franz Rank, Aloys Wörle und Joseph Pfefferle, Hochaltar von St. Canisius in München-Großhalden (S. 31,) Karl Baur, Altar der Kapelle der englischen Fräulein in Deggendorf (S. 28); letzterer ist auch zu beanstanden wegen der Verhüllung des leeren Thronus mit dem Konopeum, da dem leeren Thron eine solche Ehrenbezeugung, die nur dem Allerheiligsten zukommt, absolut nicht erwiesen werden darf. Den gleichen strengen Tadel verdient es, wenn leere Tabernakel in der Passions- oder Fastenzeit mit einem Konopeum verhüllt sind, wie man es z. B. in München beobachten muß.

⁷⁸ CJC, Can. 1257.

Gesetze der heiligen Kunst eingehalten werden⁷⁹. Selbstverständlich muß der Aufbau, mag er noch so groß und gewaltig auch sein, wie etwa in den spanischen Kathedralen, der konsekrierten Opferstätte gegenüber immer das Beigegebene sein. Er muß die Opferstätte zieren, schmücken; aber niemals darf der Eindruck entstehen, als sei der konsekrierte Altar, stipes und mensa, bloß ein Fundament, um den Aufbau zu tragen und zur Geltung zu bringen. So sehr der Tabernakel als Gezelt des Allerheiligsten nach dem Geist des kirchlichen Rechtsbuchs aus der Mensa herauswachsen und von ihr getragen sein soll, so wenig ist das beim Aufbau zulässig. Denn nie darf der durch die Konsekration geheiligte Teil mit seiner erhabenen Symbolik dem zur Konsekration ganz unfähigen Aufbau dienstbar gemacht werden. Das wäre eine schwere Verletzung der der konsekrierten Opferstätte gebührenden Verehrung. Darum ist ein Aufbau in dem Grade dem liturgischen Geist entsprechend, in dem er bloßer Hintergrund oder Abschluß des Altares ist. Die Praxis der früheren Jahrhunderte, die keine Leuchterbank als Mittelglied zwischen Mensa und Aufbau kannte, vermochte deshalb die Bedeutung und Selbständigkeit der Opferstätte klarer hervorzuheben als viele neuere Altäre und sollte demnach auch wieder zum Grundsatz erhoben werden.

Im Hinblick auf die Tatsache, daß in jeder konsekrierten Kirche wenigstens ein feststehender Altar konsekriert werden muß und bei der Konsekration von allen Seiten frei umgangen werden soll, sowie wegen des weiteren Umstandes, daß am Sakramentsaltar, der nicht ausnahmslos, aber regelmäßig der Hochaltar ist, die Aussetzung in der Monstranz in der vom Altartisch getrennten Rückwand geschehen darf, wenn diese nur mit dem ersten eine (moralische) Einheit bildet, wäre es wünschenswert, daß in möglichst jeder Kirche, vor allem am Sakramentsaltar, der Aufbau von der Mensa völlig getrennt wäre. Dann käme überall wenigstens in einem Fall das einzig Wesentliche am Altar, die Mensa, eventuell mit dem Tabernakel klar zum Bewußtsein des ganzen Volkes. Es könnte am Sakramentsaltar die Art der Aussetzung in der jeweils zweckmäßigsten Form gewählt werden, sei es auf dem Tabernakel, sei es am rückwärtigen Aufbau. Es wäre bei festlichen Anlässen zur Dekoration für Blumen usw. rückwärts der Mensa genügend Platz, ohne daß die Mensa selber mit Blumen überladen würde. Auch die bloße Versuchung, den Tabernakel selber trotz strengsten kirchlichen Verbots, zum Blumenständer oder zum Postament für Bildnisse herabzuwürdigen und so die Ehrfurcht gegen das Allerheiligste wohl unbedacht, aber trotzdem gröblich zu verletzen, wäre ausgeschlossen. Eine Erschwerung für die künstlerische Gestaltung des Aufbaues und dessen harmonische Angliederung ist damit nicht gegeben; denn auch im anderen Fall muß, wenn es sich um den Tabernakelaltar handelt, auf Grund der liturgischen Forderungen der Künstler stets zuerst und wesentlich die Opferstätte mit dem Tabernakel als selb-

⁷⁹ CJC, Can. 1164, § 1.

ständige Größe gestalten und dieser dann den Aufbau an- und eingliedern. Es bleibt umgekehrt bei dieser vom Altar getrennten Art des Aufbaues eine viel größere Möglichkeit und Freiheit für die Betätigung des Künstlers, namentlich wenn schon bei der architektonischen Gestaltung des Altarraums dies Berücksichtigung fand.

Bei der Aufstellung von Statuen oder Bildnissen im Aufbau muß eine Forderung unter allen Umständen beachtet werden: So oft auf irgend einem Altar ein Bild angebracht wird, muß es das des Heiligen (oder des Geheimnisses) sein, auf dessen Namen und Gedächtnis bei der Konsekration der betreffende Altar geweiht wurde; an dessen Stelle darf kein anderes Bild gesetzt werden⁸⁰. Der Titel des Hochaltars muß mit dem Patron der betreffenden Kirche identisch sein⁸¹. Sollen noch weitere Bilder am Altar Platz finden, so ist streng zu achten, daß dadurch das Altarkreuz in seiner hervorragenden Stellung nicht beeinträchtigt und der Blick nicht von ihm abgelenkt werde. Hinter dem Altarkreuz, etwa unter dem Hauptbild des Aufbaues, noch ein anderes Bild anzubringen, ist unzulässig mit Rücksicht auf die Würde des Kreuzes wie des Bildes zugleich. Ein solcher Verstoß gegen die Frömmigkeit ist am Altar unter gar keinen Umständen zu dulden.

Es ist nicht erlaubt in einer und derselben Kirche oder auf verschiedenen Altären oder gar an demselben Altar das Bild Christi oder seiner heiligsten Mutter unter demselben Titel und überhaupt das Bild desselben Heiligen zwei- oder mehreremal darzustellen⁸². Der Glaube ist so reich an Wahrheiten, die Kirche so reich an Heiligen, die Liturgie so mannigfaltig in den Formen der Andacht, daß mit Recht eine solche Wiederholung grundsätzlich zurückgewiesen ist.

Die zarte Ehrfurcht der Liturgie gegen das hochheilige Geheimnis der Eucharistie kommt ergreifend in der Vorschrift zum Ausdruck, daß während der Aussetzung des Allerheiligsten die Reliquien und Statuen zwischen den Altarleuchtern entfernt und alle Bildnisse im Altaraufbau und in der Altarnähe verhüllt werden müssen. Nur anbetende Engelfiguren sind zulässig. Es soll eben nicht das Geringste die Aufmerksamkeit vom Allerheiligsten ablenken⁸³. Diese Vorschriften gelten nicht nur für die feierlichste Form der Aussetzung, das vierzigstündige Gebet, sondern auch für alle anderen Aussetzungen bei den verschiedenen Festlichkeiten während des Jahres. Es muß also z. B. an Weihnachten eine Statue des Jesukindes während der Aussetzung entfernt werden⁸⁴. Eine gegenteilige Gewohnheit besteht, weil in iure ausdrücklich verworfen,

⁸⁰ S. Rit. Congr. 27. August 1836, D. n. 2752, 5 und 7; 11. März 1837, D. n. 2762; 10. November 1906, D. n. 4191, 3 und 4.

⁸¹ CJC, Can. 1201, § 1.

⁸² S. Rit. Congr. 24. Februar 1890, D. n. 3723; 20. Mai 1890, D. n. 3732.

⁸³ S. Rit. Congr. 2. September 1741, D. n. 2365 ad 1; Instructio Clementina §§ 3 s.

⁸⁴ S. Rit. Congr. 7. Februar 1874, D. n. 3320.

nicht zu Recht⁸⁵. Bei der Errichtung des Altaraufbaues sind aus praktischen Gründen die Vorkehrungen zu treffen, daß die Erfüllung der kirchlichen Anordnung bequem durchführbar ist.

Eine letzte Bestimmung, die der Künstler beim Entwurf des Altarraumes und des ganzen Altaraufbaues ja nicht übersehen darf, wie es freilich in neuerer Zeit so gut wie immer der Fall ist, verlangt, um die Heiligkeit des Altars und die Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten zu verkünden: Es muß über dem Hochaltar und über jedem Sakramentsaltar ein Baldachin angebracht sein, der den ganzen Altar und den Raum davor, d. i. das Suppedaneum, überdeckt⁸⁶. Eine Vorschrift, jeden Altar mit einem Baldachin zu versehen, hat zufolge allgemeiner gegenteiliger Gewohnheit keine verpflichtende Kraft mehr. Den Baldachin kann ein Bau aus Stein (Ziborium) bilden, oder es wird ein solcher aus Stoff von der Farbe des Festes in entsprechender Höhe schwebend angebracht⁸⁷. Bei harmonischer Angliederung an den Raum und an den Aufbau ist der Baldachin, mit Antependium und Konopeum einheitlich in der Farbe, ein erhebender Schmuck, der den Altar als heiligste Stätte kennzeichnet und deshalb, wenn man allen Forderungen der Kirche entsprechen will, nicht eigenmächtig in der einzelnen Kirche weggelassen werden darf. Die Bedeutung des Baldachins am Altar tritt um so mehr ins Licht, wenn man beachtet, daß über den Bildnissen und Reliquien der Heiligen und auch über den Bildnissen des Herrn niemals ein Baldachin zulässig ist⁸⁸. Ebenso verkündet dies das Caeremoniale, das dem Ordinarius loci über seiner Kathedra in der Kathedrale einen Baldachin dann anzubringen gestattet, wenn auch über dem Hochaltar ein ähnlicher oder noch kostbarer Baldachin sich befindet⁸⁹. Wo dem Altar, d. i. nach dem Pontificale Christus, dem ewigen Hohenpriester und Priesterkönig, die Ehrung durch einen Baldachin versagt ist, darf auch seinem Stellvertreter, dem Bischof, diese Ehrung nicht erwiesen werden. Die königliche Würde Christi, auf welche das von Papst Pius XI. eigens eingeführte Fest so nachdrücklich hinweist, wird durch den Baldachin über dem Altar, den die Kirche anordnet, dem Volk augenfällig zum Bewußtsein gebracht. Deshalb sollte überall der Ruf der Kirche verstanden und befolgt werden.

VII. Zubehör zum Altar und Altarraum.

1. Die Sitzbank. Es ist nicht nur erlaubt, sondern zur Erhöhung der Feierlichkeit wünschenswert, daß der zelebrierende Priester beim Gesang des

⁸⁵ C JC, Can. 27, § 2.

⁸⁶ S. Rit. Congr. 23. Mai 1846, D. n. 2912 vgl. Instructio Clementina § 5; Caer. Ep. lib. 1 cap. 12, 13 f.

⁸⁷ Caer. Ep. l. c.

⁸⁸ S. Rit. Congr. 27. Mai 1827, D. n. 2647; 18. Februar 1843, D. n. 2854; 7. September 1865, D. n. 3641.

⁸⁹ Caer. Ep. lib. 1 cap. 13, 3.

Gloria und Credo, eventuell auch des Kyrie und Graduale⁹⁰ mit der Sequenz sich setze. Am Lichtmeßtage nach der Prozession während der Schmückung des Altares und am Karfreitag zu den Improperien ist es formell angeordnet⁹¹. Das gilt, wie das Memoriale Rituum zeigt, nicht bloß für das Hochamt mit Leviten, sondern auch beim einfachen Amt. Zu diesem Zweck muß den Stufen der Epistelseite gegenüber für den Zelebrans und die beiden Leviten eine Sitzbank stehen. Sie darf keine Arm- und Rücklehne und keinen Baldachin haben; verboten sind ein Sitz mit Lehne für den Priester und besondere Schemel für die Leviten⁹², auch die Aufstellung auf einem Podium⁹³; vorschriftsgemäß ist die Aufstellung in der Ebene⁹⁴. Der Grund für diese Anordnungen liegt in der Tatsache, daß dem Bischof allein die cathedra zusteht, weil er allein Träger des Lehramtes in der Diözese ist. Darum darf die Sitzbank für den Priester nicht wie eine bischöfliche Kathedra ausgestattet sein. Bedeckt sei diese Sitzbank nach dem Caeremoniale mit einer Decke von der Tagesfarbe⁹⁵.

2. Die Kredenz. Nötig ist gleichfalls auf der Epistelseite eine Kredenz (abacus), auf welche beim Hochamt neben dem Epistelbuch der Meßkelch und die Leuchter der Akolythen, bei jeder Meßfeier die Meßkännchen, Altarschellen usw. aufgestellt werden. Die liturgischen Bücher kennen einzig und allein die Epistelseite als Platz für die Kredenz und schließen in ihren Bestimmungen die Aufstellung auf der Evangelienseite im Interesse der Einfachheit und Schönheit des liturgischen Dienstes vollständig aus⁹⁶. (Zur Ausnutzung des Raumes auf der Evangelienseite vergleiche unten Nr. 6.) Die Kredenz muß von allen Seiten bis zum Boden herab mit weißem Linnen bedeckt sein, am Karfreitag und beim Requiem dagegen nur die Oberfläche. Ausdrücklich verboten ist, auf derselben ein Kreuz zwischen Leuchtern aufzustellen oder sie mit Statuen zu schmücken⁹⁷, weil sie dadurch zu einem quasi-Altärchen gemacht wäre; deshalb ist es auch ungeziemend, die Vorderseite nach Art eines Antependiums farbig zu verhüllen. Die Ehrfurcht vor dem wirklichen Altar duldet in der Kirche keine Nachahmung im Kredentztisch.

3. Die heiligen Reliquien. Die Reliquien der Heiligen sollen und dürfen bei festlichen Gelegenheiten am Altar in kleinen Ostensorien zwischen den Leuchtern zum Schmuck der Opferstätte ausgesetzt sein, aber nur solange, als ihnen zu Ehren wenigstens zwei Kerzen brennen⁹⁸. Sonst ist die Vorschrift zu

⁹⁰ S. Rit. Congr. 16. Mai 1591, D. n. 9 ad 6.

⁹¹ Mem. Rituum, tit. 1 cap. 2 § 4, 2 u. tit. 5 cap. 2 § 2, 14.

⁹² S. Rit. Congr. 14. Mai 1908, D. n. 4214.

⁹³ S. Rit. Congr. 4. April 1699, D. n. 2027 ad 2 und 26. April 1704, D. n. 2135 ad 2 und 3.

⁹⁴ Mem. Rit., z. B. tit. 4 cap. 1 Prope cornu Epistolae, in plano.

⁹⁵ Lib. 1 cap. 12, 22 und lib. 2, cap. 3, 4.

⁹⁶ Caer. Ep. lib. 1 cap. 12, 19 und S. Rit. Congr. 7. November 1905, D. n. 4172 ad IV.

⁹⁷ Caer. Ep. lib. 1 cap. 12, 20.

⁹⁸ Caer. Ep. lib. 1 cap. 12, 12 und S. Rit. Congr. 12. August 1854, D. n. 3029 ad 13 und 21. März 1869, D. n. 3204.

beachten: fideliter et honorifice custodiantur⁹⁹. Deshalb scheint der geziemendste Platz für die Aufbewahrung der heiligen Reliquien eine entsprechend ausgestattete, wohl verschließbare Wandnische nahe beim Altar zu sein. Der Brauch, die Heiligenreliquien in die Predella des Aufbaus dauernd einzuschließen, ist nicht empfehlenswert, denn in diesem Fall ist die festliche Aussetzung gemäß der kirchlichen Anordnung unmöglich, weil höchstens hinter den Leuchtern, Blumen usw. eine bloße Enthüllung stattfinden kann. Ganze Leiber der Heiligen im Aufbau auf der Mensa aufzubewahren, entspricht nicht dem Willen der Kirche; die geeignete Aufbewahrungsstätte ist für derartige Reliquien gemäß altchristlicher Praxis der Stipes.

Die Reliquien des heiligen Kreuzes, der Dornenkrone und andere derartige Reliquien des Herrn, müssen aufbewahrt werden in Reliquiario seorsim a Reliquiis Sanctorum¹⁰⁰ und dürfen auch nicht in demselben Reliquiar mit Heiligenreliquien zugleich zur Verehrung ausgesetzt werden¹⁰¹. Dieses ist die notwendige Folgerung aus der Verschiedenheit zwischen dem Cultus latrae und duliae, der bei den Reliquien des Herrn bzw. der Heiligen zur Anwendung kommen muß.

4. Die heilige Öle. Ähnlich wie für die heiligen Reliquien gilt, wie heute noch in älteren Kirchen zu sehen ist, auch für die heiligen Öle als geeignetster und würdigster Aufbewahrungsort eine fest verschließbare Wandnische nahe beim Altar. So lassen sich die Vorschriften des kirchlichen Rechtsbuchs am vollkommensten erfüllen, welche befehlen, die heilige Öle seien in der Kirche unter geziemendem und sicherem Verschuß aufzubewahren, und zwar loco nido et decenter ornato¹⁰².

5. Sanktuskerze und Kandelaber bei der Aussetzung des Allerheiligsten. Wo ein eigenes Gebot des Bischofs besteht, muß auf der Epistelseite, und zwar nur auf dieser, beim Altar ein Leuchter mit Kerze aufgestellt werden, damit bei der Meßfeier vom Sanktus bis zur Kommunion die im Meßbuch erwähnte Sanktuskerze angezündet werden kann. Ohne besondere bischöfliche Anordnung ist die Vorschrift im Meßbuch nicht verpflichtend¹⁰³. Für die feierliche Aussetzung des Allerheiligsten wünscht die Instructio Clementina § 6 vor dem Altar zwei große Kandelaber mit großen Kerzen, welche außer den achtzehn am Altar selbst vorgeschriebenen Kerzen zur Zeit der Aussetzung brennen sollen.

6. Der Osterleuchter. Die während des unvergleichlich feierlichen Gesangs des Exsultet beim Karsamstags- oder Osternachtsgottesdienst mit den fünf Weihrauchkörnern geschmückte und angezündete Osterkerze ist nach der Liturgie das erhabene Symbol des lebendig aus dem Grab erstandenen Christus. Als dieses Symbol soll sie bis zum Feste der Himmelfahrt uns die Gegenwart des

⁹⁹ Caer. Ep. lib. 1 cap. 6, 2.

¹⁰⁰ S. Rit. Congr. 18. Februar 1843, D. n. 2854.

¹⁰¹ CJC, Can. 1287, § 2.

¹⁰² CJC, Can. 735 und Can. 946.

¹⁰³ S. Rit. Congr. 9. Juni 1899, D. n. 4029 ad II. und 29. Juli 1904, D. n. 4141 ad VI.

verklärten Meisters lebendig vor Augen halten. Zu diesem Zweck verordnet deshalb die Kirche, sie müsse aufgesteckt sein auf einem in der Ebene des Altares auf der Evangelienseite aufgestellten Leuchter. Ein bloßer Wandarm genügt der Forderung der Kirche nicht¹⁰⁴, auch nicht ein kleiner und unscheinbarer Leuchter; denn das Mittel hat dem Zwecke zu entsprechen, der Zweck ist aber, das Symbol des glorreich Auferstandenen zu tragen. Diese Bestimmung verlangt einen Kandelaber, groß und majestätisch, dazu kunstvoll gearbeitet, so daß er würdiger Ausdruck der höchsten Verehrung und Verherrlichung des verklärten Gottmenschen ist. Mit Recht setzt das deshalb die Kirche überall, nicht nur in den großen Kathedralen, sondern auch in kleinen Kirchen, in denen nicht einmal Leviten zur Verfügung stehen, wie eine Selbstverständlichkeit voraus. So spricht das Memoriale Rituum von einem *candelabrum magnum* und schreibt für die Feier am Karsamstag vor, daß eine Staffel (*scabelum gradatum*) neben diesem Leuchter sich befinde, damit man zur Osterkerze emporsteigen kann¹⁰⁵. Damit ist also überall wenigstens eine Höhe von 2 m für den Leuchter angenommen.

Wir bewundern heute noch in nicht wenig alten berühmten Heiligtümern unter den besonderen Kunstwerken auch den Kandelaber für die Osterkerze. Er ist vielfach das ganze Jahr hindurch ein einzigartiger Schmuck des Altarraumes. Durch die Vorbilder aus alter Zeit und durch die Anordnung der heute verpflichtenden liturgischen Bücher muß auch die heutige christliche Kunst sich anregen lassen, im Osterleuchter mit dem Symbol des Auferstandenen die lauteste und schönste Zier für die Feier des Festes aller Feste im Heiligtum zu schaffen. Und nicht bloß für die Osterzeit allein. Die Rubrik, welche bestimmt, nach dem Amt am Himmelfahrtsfeste das Sinnbild des Auferstandenen, die Osterkerze, zu entfernen, sagt nichts aus über die Entfernung des Kandelabers¹⁰⁶. Es ist also ganz gerechtfertigt, wenn derselbe auch während des sonstigen Jahres den Altarraum schmückt, zumal ja der Ort der Evangelienseite des Altares weder durch die Sitzbank für den Zelebranten, noch die Kredenz in Anspruch genommen werden kann und für diesen Zweck frei ist. Der Kandelaber für die Osterkerze ist auch nach der Wegnahme des Symbols für den Auferstandenen fortgesetzt eine ansprechende Mahnung. Das Fundament der Osterfreude, die uns durch die Vollendung der Erlösung in der Auferstehung des Herrn zuteil ward, die Auferstehung vom Tod der Sünde in der Gnade muß dauernd sein. Wir alle sind in der Taufe auferstanden als eine neue Kreatur. So oft wir *memores tam beatae passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri* zur Feier der heiligen Geheimnisse den Altar umstehen, soll dieses geheimnisvolle Leben mit Christus erneut und befestigt, der Quell der Osterfreude vermehrt

¹⁰⁴ S. Rit. Congr. 14. Juni 1845, D. n. 2890 ad II.

¹⁰⁵ Mem. Rit. tit. 6 cap. 1 In Altari maiori 6 s.

¹⁰⁶ Mem. Rit. tit. 6 cap. 2 § 7, 6.

und unsere eigene glorreiche Auferstehung gesichert werden. Deshalb hat der Osterkandelaber am Altar ständig einen Zweck¹⁰⁷.

Mögen Klerus und Künstler freudig auf die Forderungen der Kirche hören und gläubig in ihren Geist eindringen! Je mehr das geschieht, desto mehr öffnet sich das Auge für die Wahrheit, Schönheit und Harmonie, auf der diese Anordnungen ruhen. Desto mehr wird dann auch der Klerus befähigt sein, den Künstler anzuregen und dieser wiederum seine Schöpfungen am Altar und im Gotteshaus zum Ausdruck und Abbild der uns Menschen kundgewordenen göttlichen Schönheit und Liebe zu machen.

¹⁰⁷ Weitere Vorschriften der Kirche im einzelnen, z. B. Verwendung des elektrischen Lichtes usw., sind von mir zusammengestellt bei *Andreas Schmid*. Der christliche Altar, Neubearbeitung von *Oscar Doering*, unter Mitwirkung von *L. Bauer*, Paderborn 1928, 6. Periode.



Dogmatik und Dogmengeschichte I.

Dogmatische Einleitungsfragen.

1. Methodische Fragen: *Lang, Albert*, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6. 8°. 256 Seiten. Kösel & Pustet. Brosch. 5,50 Mark. — *Eschweiler, Karl*, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes — *Matth. Jos. Scheeben*. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Gr.-8°. 337 Seiten. Verlag Benno Filser, Augsburg 1926. 8 Mark, geb. 10 Mark. — *Engert, Joseph*, Studien zur theologischen Erkenntnislehre. 8°. 621 Seiten. G. J. Manz, Regensburg 1926. — *Ranft, Joseph*, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System. 8°. XVI u. 255 Seiten. Görresverlag, Aschaffenburg 1927. — *Walz, J. B.*, Die Sichtbarkeit der Kirche. Ein Beitrag zur Grundfrage des Katholizismus. 8°. 375 Seiten. St.-Rita-Verlag, Würzburg 1924.

2. Die Quellen: *Pesch, Christianus*, Supplementum, continens Disputationes recentiores et Decreta de Inspiratione Sacrae Scripturae. 8°. 91 Seiten. Herder, Freiburg 1926. 3 Mark. — *Dorsch, Aemil.*, Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. III: De Inspiratione s. Scripturae. 449 Seiten. F. Rauch, Oeniponte 1927. 8 Mark. — *Fahsel, Helmut*, Kaplan, Des hl. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Lateinischen zum erstenmal ins Deutsche übersetzt und herausgegeben. Gr.-8°. XVI u. 512 Seiten. Herder, Freiburg 1927. Kart. 12 Mark. — *Harnack, Adolf von*, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Bücherei der christlichen Welt. 8°. VI u. 90 Seiten. Leopold Klotz, Gotha 1927. 2,50 Mark. — *Umberg S. J.*, Liturgischer Stil und Dogmatik. Scholastik I (1926). Seite 481—503.

3. Darstellungen: *Pesch, Christianus, S. J.*, De Deo uno — De Deo trino. Editio 5a et 6a. 441 Seiten. Herder, Freiburg 1925. Brosch. 9 Mark, geb. 10,40 Mark. — *Lercher, Lud., S. J.*, Institutiones Theologiae Dogmaticae. Vol. I (continens libros tres: De vera religione — De ecclesia Christi — De traditione et scriptura. X. u. 658 Seiten. 11 Mark. Vol. II: De Deo uno — De Deo trino — De Deo creante et elevante. XXVI u. 519 Seiten. 8 Mark. Vol. III: De verbo incarnato — De BM. Virgine et cultu sanctorum — De gratia Christi. 612 Seiten. 10 Mark. Vol. IV erscheint 1928. Alle bei Felician Rauch, Innsbruck. — Darstellungen für weitere Kreise: *Krebs, Engelbert*, Dogma und Leben, Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben. Katholische Lebenswerte. Fünfter Band, zweiter Teil. 8°. XXXIX u. 766 Seiten. Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1925. — *Pesch, Christian, S. J.*, Gott der Eine und Dreieine. Gr.-8°. 166 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf. — *Lippert, Peter, S. J.*, Die Weltanschauung des Katholizismus. Aus der Sammlung: Metaphysik und Weltanschauung. Herausgegeben von Hans Driesch und Werner Schingnitz. 8°. 113 Seiten. Verlag Em. Reinicke, Leipzig 1926. In Pappbd. 5 Mark. — *Junglas, J. P.*, Licht und Leben, Band I⁴: Die Lehre von der Kirche. 140 Seiten. Geb. 2,40 Mark. Band II³: Die Lehre von Christus und von Gott. 223 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1928. Geb. 3,20 Mark.

4. Einzelne Theologen: *Strauch, Max*, Die Theologie Karl Barths. 8°. 60 Seiten. Verlag Chr. Kaiser, München 1925. 1,30 Mark. — *Legendre, A.*, Introduction à l'étude de la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin. 8°. 123 Seiten. Bloud et Gay, Paris. — *Feckes, Karl*, Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus. Röm.

* * *

1. Die Studie von A. Lang beschäftigt sich mit der ersten klassischen theologischen Methodenlehre, den „*Loci theologici* des Dominikaners Melchior Cano“, die noch heute in ihrem Grundgehalt normgebend sind. L. hat mit ausgebreitetem Wissen unter Heranziehung reichlicher Literatur und mit sicherer Methode die zeitgeschichtliche Bedingtheit und die dauernde Bedeutung der loci dargestellt. Der uns heute ganz ungeläufige Ausdruck „*loci*“ wird im Anschluß an Agricola und im Sinne Ciceros gebraucht, *tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi suas omnes argumentationes sive ad confirmandum sive ad refellendum invenient* (1, 3). Cano kennt zehn solcher theologischer Erkenntnisquellen, die er aber nicht bloß nebeneinander stellt, sondern auch logisch ordnet. Die ersten sieben sind der Theologie eigentümlich (*loci proprii*). Die beiden ersten sind konstitutiv, d. h. sie enthalten den Inhalt der Offenbarung: 1. Schrift, 2. Überlieferung; die fünf folgenden sind deklarativ: 3. *Auctoritas ecclesiae catholicae*, 4. *Auctoritas conciliorum*, 5. *Auctoritas ecclesiae romanae*, 6. *Auctoritas patrum*, 7. *Auctoritas theologorum*. Als *loci alieni* kennt Cano: 8. *Ratis naturalis*, 9. *Auctoritas philosophorum*, 10. *Auctoritas historiae humanae*.

Die erste Aufgabe der Theologen ist nach Cano die Feststellung der dogmatischen Gegebenheiten. Resultat sind klar formulierte Sätze, die durch beigefügte *notae theologicae* in ihrem Verhältnis zu Glauben und Offenbarung näher bestimmt werden. Sie bilden dann die Grundlage der weiteren theologischen Arbeit. Das Idealste wäre ihm, wenn jeder Glaubenssatz eindeutig aus der Heiligen Schrift oder der göttlichen Tradition rein mit exegetischen und historischen Hilfsmitteln bewiesen werden könnte. Wo dieser Weg nicht zum Ziele führt, kommen die deklarativen loci in Frage: *Cavendum sane est, ne si in argumentorum confutatione ad Ecclesiam tamquam in aram confugimus, rustici potius quam theologi esse videamur* (2, 18). — Auf dieser positiven Theologie (der Ausdruck findet sich noch nicht bei ihm) baut sich die spekulative Theologie auf. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, auf dem Wege der Schlußfolgerung neue Wahrheiten abzuleiten (8, 2). Man kann deshalb nach Cano als Gegenstand der spekulativen Theologie die *revelatio virtualis* bezeichnen. (S. 223): *Duas esse cuiusque disciplinae partes exploratum est: unam in qua principia tamquam fundamenta ponimus, statuimus, firmamus, alteram in qua principiis positis ad ea, quae sunt inde consequentia, proficiscimur* (2, 4). Die Berechtigung spekulativer Theologie liegt in der Vernunftnatur des Menschen (*quoniam homo rationis est particeps* 9, 9). Die Mißachtung der spekulativen Theologie ist nach ihm ein Hauptmangel des Luthertums, so daß „in Deutschland Schneider, die das N. T. auswendig können, für große Theologen gehalten werden und Weiber, welche die Evangelien und die Paulusbriefe aufsagen können, gegen die Theologen der Universitäten auftreten“ (S. 217).

Sind nun theologische Schlußfolgerungen Gegenstand des göttlichen Glaubens? Der Freiburger (Schweiz) Dogmatiker *Marin-Sola* reklamiert Cano für seine eigene Anschauung, daß solche mit Hilfe der Vernunft aus der Offenbarung erschlossenen Wahrheiten zunächst nur Theologie sind, aber nach der kirchlichen Definition Dogmen im eigentlichen Sinne sind und *fide divina*, nicht *fide ecclesiastica* festgehalten werden müssen¹. Lang hat meines Erachtens siegreich diese Interpretation zurückgewiesen (S. 198 ff.). Gewiß rechnet Cano die Schlußfolgerungen wiederholt zur *fides*, ihre Ablehnung heißt *Haeresis* (vgl. bes. 12, 6), aber er hat einen weiteren Fidesbegriff, genau so wie die meisten Theologen jener Zeit. Sogar Molina, der scharfe Gegner der Glaubensgewißheit der theologischen Folgesätze, paßte

¹ Man lese das sehr lehrreiche Buch *Marin Sola, L'évolution homogène du dogme catholique*, Freiburg (Schweiz) 1924, 2 Bde.

sich dem herrschenden Sprachgebrauche an: Consuevimus enim dicere de fide esse ea, quae ex articulis consequuntur. Canos Häresiebegriff aber entspricht den Bedürfnissen der Inquisition. Wer die Schlußfolgerung leugnete, stand im Verdacht, daß er nicht nur die Schlußfolgerung oder die rationale Vernunftprämisse, sondern auch die Glaubensprinzipien selbst ablehne (S. 202).

Canos Methodenlehre genügt uns heute nicht mehr. Um nur einiges hervorzuheben: Wir sehen nicht mehr das Hauptziel der spekulativen Dogmatik in der Gewinnung von theologischem Neuland. Es erscheint uns oft bedenklich, aus geheimnisvollen Sätzen, analogen Begriffen neue Erkenntnisse zu gewinnen. Auch tun wir uns viel schwerer mit den rationalen Sätzen, die als Minor in den Syllogismen auftreten. Sie sind nach Cano dann schon gesicherte Einsichten, wenn probati auctores sie aussprechen; es wäre nach ihm bedenkliche Überhebung, die von den Meistern der Vorzeit erarbeiteten und von der Nachwelt allgemein angenommenen philosophischen Lehren abzuweisen (S. 167). Für uns hat fides quaerens intellectum einen etwas anderen Sinn. Auch die erschlossenen Resultate der positiven Theologie schätzen wir bescheidener ein. Sie verpflichten nicht zur fides vor ihrer Definition. Soll unser Glaube allseitig fides divina sein, dann verlangen wir auch eine unfehlbare Vorlage. Deshalb heben wir das unfehlbare Lehramt als regula proxima fidei in ganz anderer Weise hervor als Cano. So erfolgt auch eine schärfere Scheidung von Theologie und Glaube. Neben die theologische Beweisführung setzen wir die historisch-kritische Betrachtungsweise. Wir sind uns ganz anders als Cano bewußt, daß jeder eigentliche dogmatische Beweis mit einem immanenten übernatürlichen Faktor, der der Kirche verheißenen assistentia spiritus sancti, rechnet und rechnen muß, so daß auch mangelnde geschichtliche Bezeugung, das Auf und Nieder, das Hin und Her der dogmengeschichtlichen Entwicklung das Endresultat nicht beeinträchtigen, wofern es uns unfehlbar vorgelegt wird. Um so freier und wahrhaftiger können wir aber dann auch alle Zeugnisse historisch-kritisch würdigen und den Versuch wagen, zu zeigen, wie unsere dogmatische Erkenntnis bei den Einzeldogmen sich entwickelt hat.

In einer Übersicht über methodologische Schriften zur Theologie darf das Buch unseres Privatdozenten *Karl Eschweiler* „Die zwei Wege der neueren Theologie“ nicht fehlen, wenn er auch selbst schon zweimal in *dieser* Zeitschrift (1926, Heft 3; 1927, Heft 1) zur Verteidigung und Klärung der in dem Buche niedergelegten Ansichten das Wort ergriffen hat. Das Buch verrät eine starke spekulative und konstruktive Begabung und Kraft, ist aus einem aufs höchste gesteigerten theologischen Berufsethos geboren, das sich zu dem immerhin mehrdeutigen Schlußsatz versteigt: Theologia est necessaria ad humanam salutem. Leider fehlt dem Buche die letzte sprachliche und gedankliche Ausreifung, so daß man die Korrekturen und Klärungen, die u. a. *H. Lange* (Scholastik Bd. 1), *Stufler* (Z. f. k. Th., Bd. 51), der Dominikaner *Reginald Schultes* (Divus Thomas, Bd. 4) und nicht zuletzt *Eschweiler* selbst vorgenommen haben, in Rechnung stellen muß. Aber es bleibt soviel des Anregenden übrig, daß das Buch ernstestes Studium verdient. *E.* bringt gewaltige Gedankenmassen in Bewegung. Er möchte die ganze neuzeitliche theologische Entwicklung auf ihre letzten Einstellungen und Hintergründe, ihre Erfolge und ihren Wert hin untersuchen. Das alles ist aber nur Vorbereitung, um im letzten 4. Kapitel die Frage zu beantworten: Was ist Theologie? *E.* lehnt die beiden identifizierenden Standpunkte ab: den Illuminismus: „Alles, was er (der menschliche Geist) wahrhaft erkennt, das sieht er nur, soweit das unerschaffene Licht ihn erhellt“ (207); ebenso den Rationalismus, der nur an dem Faktum der Offenbarung festhält, aber die Offenbarungsideen oder Glaubenswahrheiten als höchste philosophische Wahrheiten erweisen will. Ebenso weist er die dualistischen Systeme ab, den theologischen Fideismus, der die religiöse Wirklichkeit nur erfühlen und erleben will. Hier ist eine wissenschaftliche Theologie nicht möglich, weil ja die wissenschaftliche Tätigkeit in einer ganz anderen Bewußtseinsphäre liegt wie die Religion und der Glaube. Zu den dualistischen Systemen rechnet *E.* auch den Molinismus, wie er von den großen spanischen Theologen des Jesuitenordens im

sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert aufgebaut wurde. *E.* tut dieses wegen der dem Molinismus eigentümlichen Auffassung von Natur und Gnade; das Problem Glauben und Wissen ist ja nur ein Teilausschnitt jenes Gesamtproblems. Das alte molinistische Beispiel von duo (Gott und Mensch) trahentes navim dient als Erläuterung für die nach *Es.* Meinung im Molinismus gelehrt, aber unerlaubte Koordination menschlicher und göttlicher Tätigkeit. Hier im molinistischen Anthropozentrismus wird nach *E.* die Neuzeit geboren mit ihrem Naturalismus, ihrer absoluten Philosophie, der kategorische Imperativ Kants, die Theologie des Hermes. *E.* bewundert gelegentlich „den heroischen Aktivismus, der in dieser Auffassung von der Zeit und Ewigkeit entscheidenden Konkurrenz der menschlichen mit der göttlichen Freiheit wirkt. Im Vergleich dazu macht schon der „kategorische Imperativ“ mit seiner ganzen metaphysischen Tiefsinnigkeit nur den Eindruck einer harmlosen Privatangelegenheit“ (S. 212). Trotzdem ist sein Endurteil vollkommen ablehnend. Die Methode, die *E.* empfiehlt, ist die des fides quaerens intellectum, also eine Theologie aus dem Glauben. Im Anschluß an Bonaventura nennt er den Gegenstand der Theologie das credibile. In Gedankengängen, die an *Max Scheler* anklingen, bestimmt er das credibile näherhin als „jenes vernünftig Wißbare, das die auszeichnende Eigenschaft besitzt, als Sein die unmittelbare, natürliche Unterlage der göttlichen Wirklichkeit zu bilden und als Sinn analogisch das Geheimnis der unerschaffenen Wahrheit zu bedeuten“ (S. 234 f.). — *E.* nennt diesen Typ theologischer Erkenntnis aus dem Glauben den teleologischen, weil Gott de facto uns die Übernatur geschenkt hat, zu der der Mensch in der potentia obedientialis ist. Alles naturgemäße Erkenntnis- und Herrschaftsstreben ist nichts Abgeschlossenes, Endgültiges, Letztes, sondern praeambulum für Offenbarung und Gnade. Deshalb ist nach *E.* nur da Theologie, wo diese im Glauben gegebenen Wirklichkeiten ins Auge gefaßt werden. Jede „Vernunfttheologie, Vernunftapologetik“ ist eine Pseudotheologie. — Man hat *E.* auf Grund dieser Lehren vorgeworfen, daß er sich gegen das Vaticanum verfehle und die natürliche Gotteserkenntnis usw. ablehne. Das ist unrichtig. *E.* vertritt nur die Meinung der neueren französischen Dominikanerschule (*Garrigou-Lagrange*, de revelatione³ pg. 20—51, *Schultes*, de Ecclesia catholica pg. 12 sqq.), daß die Apologetik auch Theologie sein müsse: „Quidam dicunt: Apologetica est scientia specificè distincta a theologia supernaturali; nam Apologetica antecedit fidem, ad quam ducit et sub solo lumine rationis procedit; sic est quasi Philosophia religionis, dum e contra S. Theologia praesupponit fidem et ex fidei veritatibus argumentatur. Auch *G. L.* lehnt für diese Art Apologetik den Namen Theologie ab. Das sei nicht der traditionelle Begriff. Die Kirche bestimmt vielmehr der Apologetik das Ziel und belehrt den Apologeten über die Beweismittel. Die credibilitas der Offenbarung, das Objekt der Apologetik, ist eine formelle Eigenschaft der Offenbarung. Deshalb kann das unfehlbare Lehramt darüber Entscheidungen fällen, wie das auch durch das Vaticanum z. B. geschehen ist. Apologetik aber bleibt eigentliche Theologie, wenn der gläubige Theologe mit Hilfe seiner Vernunft die credibilitas der Offenbarung nachweist. Bei dieser Methode wird der methodische Zweifel überflüssig. Schwierigkeiten können offen zugestanden werden, der Glaube enthält in sich die stärksten Antriebe zur Forschung und zum Erweis seiner Vernünftigkeit.

Was nun die Beurteilung des Molinismus angeht, ist manches historisch-schiefe schon berichtet. Ich liebe nicht die sogenannte Konsequenzmacherei. Man soll jedes System beurteilen nach den tatsächlichen Sicherungen, die die Vertreter angebracht haben, um es vor Mißbrauch und Übertreibung zu schützen. Jedes System, auch der Thomismus, ist ohne diese Sicherungen dem Irrtum offen. Wir bedürfen beider Systeme als theologischer Methoden. Der Molinismus geht in seiner Betrachtung von den kreaturlichen Gegebenheiten, namentlich von der menschlichen Freiheit aus, der Thomismus von dem Gottesgedanken. Beide enden im Mysterium.

Engert behandelt in den „Studien zur theologischen Erkenntnislehre“ den Fragenkomplex: Wie ist Theologie als Wissenschaft möglich? Wie kann der Gegenstand der

Theologie, Gott, als Realität nachgewiesen werden? Seit Kant schien der rationale Weg verbaut. Aber „die religiöse Sehnsucht wehrte sich entschieden gegen den Abschluß des Menschen von Gott. So ist die philosophisch-theologische Arbeit seit Kant und insbesondere seit Schleiermacher ein immerwährendes Suchen nach Gott“ (S. V f.). *E.* beginnt mit Thomas von Aquin, der den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie anwendet. Theologie ist wie die Philosophie schlußfolgerndes Denken aus Erkenntnisprinzipien, die in der Philosophie evident sind, in der Theologie aber nicht unmittelbar evident sind, sondern geglaubt werden. Evident sind diese Offenbarungen in der höheren Wissenschaft Gottes und der Seligen. So ist Theologie eine der Wissenschaft Gottes und der Seligen untergeordnete Wissenschaft. Schon Skotus übte schärfste Kritik an dieser Konstruktion. Ja, bei Thomas selbst finden sich gegensätzliche Äußerungen: *Omnis scientia in visione rei praesentis perficitur*, und andererseits: *Fidei objectum est id, quod est absens ab intellectu* (S. 54). Man beachte ferner, daß Thomas auch die menschliche Wissenschaft, d. h. das Wissen um die logischen Verknüpfungen auf Gott überträgt, wobei dann diskursives Erkennen doch wieder ausgeschlossen ist. An diesem einen Beispiel mag man ersehen, daß *E.* mit Recht über Thomas hinaus will. — Dann behandelt er Kant und seine Kritik der Gottesbeweise, das Problem der Theologie bei *Leibniz*, *Overbeck-Barth*, *Adam*, das Kirchenproblem, religionsgeschichtliche, religionspsychologische Probleme (*R. Otto*, *Girgensohn*, die Mystiker *Bernhard v. Clairvaux* und *Gertrud d. Gr.*), die Religionsphilosophie von *Aug. Dörner*, *Hein. Scholz* und insbesondere die von *Max Scheler* (388—611).

E. gibt keine systematische Darstellung, sondern kündigt uns seine Gedanken in Form von kritischen Studien zu den Systemen der genannten Denker, um einer späteren Zeit bei größerer Ausreifung der Gedanken die Systematik vorzubehalten. Die gewählte Form, das Ringen nach Klarheit, die Gewissenhaftigkeit, uns möglichst genau in die Gedankenführung der einzelnen Denker einzuweihen, bringen es mit sich, daß viel ermüdende Wiederholung die klare, zielbewußte Linie verdeckt. — *E.* glaubt — und das ist das vorläufige Resultat —, daß gerade die *Scheler*sche Art eine neue Religionsbegründung vorbereitet. Von *Scheler* scheidet ihn: völlig andere Auffassung des Erkenntnisweges, völliger Anschluß an die katholische Dogmatik, darauf gegründete Verschiedenheit in der Auffassung der sachlichen Evidenz. „Dagegen verbindet uns mit *Scheler* die strenge Anerkennung der Objektivität der Sachinhalte des religiösen Aktes als des tatsächlichen materialen Apriori desselben, die methodische Abgrenzung des religiösen Aktes mit seinem ihm allein eigenen Gegenstandsgebiet, die Kennzeichnung des Heiligen als des dem religiösen Akte allein und spezifisch eigenen Gegenstandes“ (S. 611). — *Es.* Weg ist nun der folgende: In dem religiösen Akt findet sich ein Dualismus von Objekt und Subjekt, das Subjekt weiß sich gerade in den grundlegenden religiösen Akten, wie Anbetung, Reue, Buße, Bekehrung, als abhängig, getragen, maßgebend beeinflusst vom Objekt. Das Objekt ist im Sinngehalt des religiösen Aktes zunächst also psychisch wirklich. Aber eine weitere Überlegung führt über das Subjektive hinaus ins Transzendente: 1. Das Objekt wird erlebt als die *causa vera* des religiösen Erlebens. Das ist besonders klar im Christus-erlebnis. 2. Neben das Kausalargument tritt das Kontinuitätsargument: die religiöse Einwirkung erfolgt nicht nur in flüchtigen Augenblicken, sondern dauernd, ja, das Leben vollkommen umgestaltend. Daran knüpft sich das Substratargument. Das Objekt ist durch eine von uns ganz unabhängige, in sich selbständige Eigengesetzlichkeit ausgezeichnet; das führt zur Annahme einer in sich selbständigen Substanz. — Aber noch viel genauere Bestimmungen des religiösen Objektes werden aus dem Akt erkannt: Alle Religionen erkennen den religiösen Gegenstand als dasjenige an, was heilig zu halten ist. Er umfaßt in der eindringenden Beschreibung *Ottos*, der hier bahnbrechend geworden ist, eine Mehrheit von Momenten: das Moment des Tremendum, das Majestosum, das Energicum, das Fascinosum, das Mysteriosum. . . . Sie können in den verschiedenen Religionen in ihrem Getrenntsein erlebt werden, in ihrer Vereinigung und organischen Durchdringung kennt sie nur das Christentum (S. 609 f.). —

Durch diese Art tritt *E.* in Gegensatz zu Kant und führt über Thomas hinaus. Die Gewißheit beruht nicht auf einem subjektiven Apriori (Kant), auch nicht auf der formal-logischen Evidenz eines Syllogismus, sondern auf der intuitiven Gewißheit, welche die Tatsachen des Lebens bieten. Religion ist da und muß verständlich gemacht werden. Wir müssen mit demselben Rechte die Realität des im religiösen Akte sich offenbarenden Gottes annehmen, wie wir die Realität der Außenwelt annehmen auf Grund der Intentionalität unserer Akte. — Ich kann die Zuversicht *Es* nicht vollkommen teilen, daß es sich bei unseren religiösen Erlebnissen um „akosmistische“ Eindrücke handelt. Gewiß, der Gläubige sieht in den Erlebnissen Gottes Begnadung. Aber wie soll man dem Ungläubigen philosophisch klarmachen, daß die Erlebnisse nur aus Gott sein können?

Eine hochbedeutsame Frage der Methodik behandelt der Kurat im Luitpoldkrankenhaus Würzburg, *Dr. Joseph Ranft* in seiner Schrift „Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System.“ Die Schrift hat zwei Teile. Der geschichtliche Teil (1—140) untersucht die bisherigen tatsächlichen und prinzipiellen Lösungen. Es ergibt sich, daß die Lehre von der Kirche bisheran keine einheitliche Behandlung erfahren hat; vielmehr treten drei Grundauffassungen nebeneinander. Die Kirche erscheint in der Apologetik, in der Generaldogmatik oder Fundamentaltheologie, in der speziellen Dogmatik. — Ist es die allgemeine Aufgabe der Apologetik, mit philosophisch-historischer Methode die Vernünftigkeit des Glaubens an die christliche Offenbarung nachzuweisen, so ist die besondere Aufgabe der *demonstratio catholica* nachzuweisen, daß es vernünftig ist, den christlichen Glauben von der Kirche entgegenzunehmen, die durch ihre Existenz, ihre Ausbreitung, Heiligkeit, Fruchtbarkeit, Einheit, Unzerstörbarkeit unwiderlegbare und allen sichtbare Zeichen ihrer göttlichen Sendung besitzt.

Noch viel geläufiger ist die Behandlung der Kirche in der Generaldogmatik. Hier wird die Frage gestellt: Was ist ein Dogma? Neben das inhaltliche Element tritt ja das formelle: Dogma ist Gottes Offenbarung, aber vorgelegt zum Glauben durch die unfehlbare Kirche. In diesem Traktat erhält die Kirche eine normative Bedeutung: sie ist *regula fidei proxima*. Das Wort Gottes bedarf der Kirche nicht, um Wort Gottes zu werden, aber wir bedürfen der Kirche und ihres Urteils, um in der Erkenntnis des Gotteswortes sicher zu sein. Die Betrachtung der Kirche als *Magistra veritatis revelatae*, als hervorragenden *locus theologicus*, auf den die übrigen „*loci*“ in gewissem Sinne zurückgehen, ist die gewöhnlichste und häufigste Behandlungsart in den katholischen Dogmatiken.

Viel wichtiger erscheint dem Verfasser mit Recht die dritte, die organische Behandlung in der speziellen Dogmatik innerhalb des soteriologischen Dogmas. Die protestantische Theologie hat diesen Gedanken viel intensiver und häufiger in den dogmatischen Büchern beachtet. Für sie fiel ja die Kirche als Glaubensregel fort, ebenso die rationale Hinführung zum Glauben.

So blieb für sie nur die Bedeutung als Gnadenmittel. Allerdings ist auch hier infolge der Lehre von der Beseligung allein durch den gottgeschenkten Glauben die Lehre von der Kirche verkümmert: Gnadenmittel kann die Kirche nur sein im Sinne der Anregung und Förderung des Glaubens. Diese organische Behandlung setzt den Traktat von der Kirche hinter den Traktat von der objektiven Erlösung. Die Kirche ist das Generalsakrament, das Christus uns geschenkt hat zum Zwecke der subjektiven Erlösung. Sie hat Christi dreifaches messianisches Amt: zu lehren, zu erziehen und zu begnaden in den Zeiten nach Christi Tod in der ganzen Welt auszuüben und so das Werk der subjektiven Erlösung zu vollenden. Nur an dieser Stelle kann eine restlos befriedigende Erklärung gegeben werden für die Bedeutung der Kirche auch im Glaubensleben des einzelnen und bei den dogmatischen Formulierungen der Kirche. — Es bedurfte der jahrhundertelangen Entwicklung, bis dieses Verhältnis der Kirche zu Christus, des Leibes zum Haupte, klar erkannt und dargestellt werden konnte. Von bestimmendem Einfluß wurde auch hier Möhlers Symbolik. Des Verfassers Standpunkt deckt sich vollkommen mit dem von *Huppert* eingenommenen, der in dem aus *Heinrichs* großem dog-

matischem Werke und *Heinrichs* Kollegheft zusammengestellten Kompendium — im Gegensatz zum Hauptwerk des Meisters — die Traktate ordnet: Christus als *causa meritoria*, die Kirche als *causa ministerialis*, die Gnade als *causa formalis*, die Sakramente als *causae instrumentales* der Rechtfertigung (S. 135).

Die Studie von *Walz* über die „Sichtbarkeit der Kirche“ ist eine Inauguraldissertation, die unter den Auspizien des Würzburger Dogmatikers *Zahn* entstanden ist. Sie sucht ihren Leserkreis auch unter den gebildeten Laien. „Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Ein erster Teil wird die zum Verständnis des Themas notwendigen Begriffe erörtern. Den (zweiten) Hauptteil wird die dogmatische Beweisführung bilden, und ein (dritter) Schlußteil wird zur Verstärkung des Beweises auch die Anschauungen der Gegner zu würdigen suchen“ (S. 4). Sie krankt an dem Fehler sehr vieler Dissertationen, nämlich einer allzu ausführlichen Ausschüttung des gesamten zusammengetragenen Materials, so daß die Lektüre kein reines Vergnügen bereitet und die Hauptsache unter der Fülle nicht mit der nötigen plastischen Klarheit hervortritt. Wir haben doch wesentlich nur ein Interesse an den Fragen: Hat der Protestantismus Recht mit seiner Behauptung, daß die ganze sichtbare Rechtskirche nicht *juris divini* ist, sondern menschlichen Rechtes? Wie lassen sich seine Argumente widerlegen, wie läßt sich die katholische, im Vatikanum definierte Lehre beweisen? Sodann an der dogmengeschichtlichen Frage: In welchen Formen und Gestalten taucht die Lehre von der unsichtbaren Kirche im Laufe der Geschichte auf, d. h. die Anschauung, die Kirche besteht aus dem *numerus sanctorum* oder *praedestinatorum*? Welches sind die letzten Motive und treibenden Kräfte der Novatianer, Montanisten, Donatisten, Hussiten, Reformatoren? Beachtlich ist, daß die Kirche bisheran keine lehramtliche Definition über ihr Wesen gegeben hat, weder auf dem Tridentinum noch auf dem Vaticanum, daß die Theologen einen doppelten Typ von Definitionen formen. Die einen betonen, wie *J. B. Möhler* die Gnadengemeinschaft, die Kirche als den auf Erden fortwirkenden Christus, die andern aber legen den Hauptnachdruck auf die sichtbare Rechtskirche, die sie meist mit Bellarmin definieren als Gemeinschaft der rechtgläubigen Christen unter der Leitung rechtmäßiger Hirten, besonders des römischen Papstes. Die Totalerscheinung der Kirche aber ist, wie ihr Haupt, gott-menschlich. Wo immer das Menschliche in einer Periode allzu stark sich zeigt, kommt gleich die Reaktion und überbetont die mystische Gnadenkirche.

2. Die Quellen. Die Inspiration der Heiligen Schrift ist für das theologische Verständnis um dessentwillen so schwer, weil sie nur ein Teilproblem jenes großen, hervorragend katholischen Problems ist, des Synergismus zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie es immer wieder auftaucht in der Lehre von der Schöpfung, der Sünde, der Gnade und Rechtfertigung, der Kirche, den Sakramenten. Hervorragend katholisch nenne ich das Problem, weil nur der Katholizismus sich in gleicher Weise ferngält von Naturalismus und Deismus, der den göttlichen Wirkfaktor leugnet, wie vom Protestantismus mit seiner Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes. — Die Inspiration ist ein *dogma in fieri*. Das Vatikanum lehnt als ungenügend ab die sogenannte *Inspiratio subsequens* (*quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati*); ebenso die Gleichsetzung von Inspiration mit Irrtumslosigkeit, die ja auch den kirchlichen unfehlbaren Lehrentscheidungen zukommt. Es umschreibt dann das Wesen der Inspiration mit den Worten: *Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem*. Die Begriffe „Einhauchung des Heiligen Geistes“, „Urheberschaft Gottes“ sind analoge Begriffe. Sie enthalten neben dem andern: die Schrift enthält Gottes Wort, die *fides simplex*. Das theologische Nachdenken sucht tiefer in diesen Synergismus einzudringen. Vor allem bewegt die Theologie eine Schlußfolgerung, die sich als *conclusio theologica* unmittelbar dem Geiste aufdrängt: Mit der Autorschaft Gottes verträgt sich kein Irrtum, also ist die Heilige Schrift irrtumslos. Dem steht nun entgegen die Tatsache, daß es dem Exegeten schier unmöglich erscheint, die Wahrheit aller biblischen Aussagen festzuhalten. Während die frühere Zeit von Fall zu Fall immer neue Lösungen brachte (man denke an

die Exegese von Genesis 1), möchten viele Neuere ein Gesamtprinzip finden, das alle Lösungen virtuell in sich enthält. Über diese Bemühungen und ihr Schicksal orientiert die Studie von *Pesch* „*Supplementum etc.*“ In diese theologische Arbeit hat das kirchliche Lehramt wiederholt mit Entscheidungen eingegriffen: Leo XIII. mit der Enzyklika *Providentissimus* (1893), Pius X. mit dem Dekrete „*Lamentabili*“ und der Enzyklika „*Pascendi*“ (1907), Benedikt XV. mit der Hieronymusenzyklika „*Spiritus Paraclitus*“ (1920), die Bibelkommission mit einer großen Menge von Entscheidungen. Doch ist die Frage nicht endgültig entschieden, wie *Pesch* (S. 84) mit Recht bemerkt, denn es handelt sich nicht um letzte unfehlbare Erklärungen: *Neque propter responsa de quaestionibus biblicis data interdictum est argumenta in utramque partem discutere, modo ne ita fiat, ut species praebetur rebellionis et despectionis vel neglectiois auctoritatis ecclesiasticae.*“ Die offen als Rebellen gegen diese Entscheidungen auftraten, wurden namentlich exkommuniziert, so *Loisy* 1908, *Ernesto Buonaiuti* 1924. Andere fielen von der Kirche ab, sie unterliegen den Kirchenstrafen gegen Apostaten: *De his viris in sensu suo obstinatis nihil dicendum, sed iudicium Deo relinquendum est* (S. 77). Andere unterwarfen sich, wieder andere stellten in ihren Büchern Gründe und Gegengründe nebeneinander, ohne selbst sich zu entscheiden. *At neque haec methodus Romae approbata est* (S. 78). Deshalb wurde z. B. die 12.—15. Auflage des viel benutzten „*Manuel biblique*“ vor *Vigouroux* († 1918), dessen spätere Auflagen *A. Brassac* und *J. Ducher* besorgten, am 12. Dezember 1923 auf den Index gesetzt. Andere Werke wurden nur für Seminarien verboten, so *Holzheys* kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das A. T. und *P. Lagranges* *Méthode historique*.

Welches ist nun der sachliche Ertrag all dieser theologischen und kirchlichen Bemühungen? Um die Schwierigkeiten gegen die Wahrheit der Bibel zu beseitigen, hatte man die Irrtumslosigkeit eingeschränkt auf die *res fidei et morum*, sprach aber von Irrtümern in den profanwissenschaftlichen Aussagen der Bibel, in Naturwissenschaft, Geologie, Medizin, Geschichte, Literaturgeschichte usw. Der Irrtum wurde aufs Konto des menschlichen Werkzeugs gesetzt. Nachdem Leo XIII. diese Scheidung verworfen und die Irrtumslosigkeit der ganzen Schrift betont hatte, schied man die Wahrheit in absolute und relative. Das geschah in Anlehnung an „*Providentissimus*“, wo gesagt wird, in naturwissenschaftlichen Dingen wolle Gottes Geist uns nicht über die innere Natur der Dinge belehren, was ja für das Heil nutzlos sei; hier spräche die Schrift in volkstümlicher Sprache und nach dem Augenschein (D. 1947). Aber *Loisy* und andere redeten von „relativer Wahrheit“, von der „Wahrheit des Augenscheins“, von zeitgeschichtlichen Vorstellungen auch bei den religiösen Wahrheiten, wie Menschwerdung, Trinität, Inspiration usw. „*Veritas relativa sic intellecta reiecta est prop. 58 decreti „Lamentabile“: Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur*“ (*Pesch* S. 14). Die Annahme einer bloß relativen Wahrheit der historischen Teile der Schrift (*concordi vulgi opinione*) verwarf Benedikt XV. als unkirchlich (*Pesch* S. 21). — Etwas mehr Glück hatte die Scheidung in *veritas rei citatae* und *veritas citationis*, die der Jesuit *Prat* als Lösungsversuch vortrug, ebenso *Pater von Hummelauers* Scheidung der literarischen Arten und ihres verschiedenartigen Wahrheitsgehaltes. Diese Gedanken werden prinzipiell anerkannt; Benedikt XV. tadelt nur ihre verwegene Ausdehnung, also diejenigen, qui „*sensu et iudicio ecclesiae posthabito nimis facile ad citationes, quas vocant implicitas vel ad narrationes specietenus historicas confugiunt*“ (*Pesch* S. 27).

P. nennt seine Schrift *Supplementum* des großen 1906 veröffentlichten Hauptwerkes „*De inspiratione Sacrae Scripturae*“, das aus buchhändlerischen Gründen nur einen anastatischen Neudruck erlebte. Sein Ordensbruder *Emil Dorsch* gibt im 3. Bd. seiner „*Institutiones theologiae fundamentalis*“ einen vollständigen theologischen Traktat über die Inspiration; mehr als ein Drittel (S. 283—449) des ganzen Buches behandelt auch hier die Frage nach der Irrtumslosigkeit oder, wie er lieber will, der *intemerata s. Scripturae veracitate*. *D.* steht auf der äußersten Rechten. *Error*es admittere circa res profanas ist haeresi proxi-

num (S. 204). An den obersten Grundsatz von *Lagrange*: Gott lehrt alles, was der heilige Schriftsteller lehrt, der heilige Schriftsteller lehrt nichts, als was er lehren wollte, sucht er Sicherungen und Distinktionen heranzubringen, die nach einem mantischen Inspirationsbegriff hinüberweisen (S. 321 ff). Bei Sätzen wie „Die Sonne geht auf“ wollten die heiligen Schriftsteller kein Urteil fällen de intima rerum realitate, weil (!) auch die Gelehrten unserer Tage das nicht wollen und weil sonst Christus geirrt hätte (S. 327), der sagt: *Pater vester solem suum oriri fecit super bonos et malos* (Mt 5, 45). Keine einzige *citatio implicita* kann die Bedingung der Bibelkommission erfüllen: *quod solidis argumentis probentur* (435). — Die Sprache von *Dorsch* ist durchsichtig klar. Alle wichtigen Sätze sind in Thesenform gebracht, Zitate auch aus Gegnern sind reichlich gegeben.

In dem Zeitalter der liturgischen Bewegung erlangt der Satz *lex orandi est lex credendi*, oder wie er im *Indiculus Coelestini* (S. 129) genauer heißt: *ut legem credendi lex statuat supplicandi* eine erhöhte Bedeutung. In dieser ersten Aussprache des Satzes wird aus der Notwendigkeit und allgemeinen Praxis des Betens auf die allgemeine Notwendigkeit der Gnade geschlossen. Wie weit ist der Satz richtig oder mit anderen Worten: Welche Bedeutung hat die Liturgie für die Dogmatik? Die Dogmatiker begnügen sich im allgemeinen mit der Bemerkung, daß die Liturgie nur eine sekundäre Quelle für das Dogma ist. Ihre Hauptbedeutung liegt auf dem Gebiete der Frömmigkeit, da sie in Wort, Gestus, Gesang stärkste Impulse zur Weckung der religiösen Gefühle enthält. Sie redet die Sprache des Herzens, ist voll von Gleichnissen, Bildern, Hyperbeln, ist aber nicht adäquater Ausdruck der dogmatischen Formulierungen. — Es ist deshalb höchst dankenswert, daß *P. Umberg S. J.* dem liturgischen Stil im Verhältnis zur Dogmatik eine eingehende Untersuchung widmet. („Liturgischer Stil und Dogmatik.“) Er behandelt zwei grundlegende Stilprinzipien, die Stellvertretung und die Vorweihe, die oft verbunden sind: 1. Stellvertretende Zeit beobachten wir z. B. im Totenoffizium, in der Sakramentenliturgie, im Festkreis des Kirchenjahres. *Non intres in iudicium cum servo tuo* betet die Kirche, nachdem die Entscheidung längst gefallen, *accipe vestem candidam*, nachdem die Gnade schon im Taufakt gegeben ward, *haec dies, quam fecit Dominus*, nachdem der Auferstehungsmorgen schon fast 1900 Jahre vorüber: *Haec dicta non valent pro eo tempore quo, sed pro quo dicuntur*. So möchte *U.* dann auch die Epiklesenfrage lösen. Der Heilige Geist wird in der Epiklese nach der Konsekration, die durch die Einsetzungsworte erfolgt, herabgerufen zum Zwecke der Konsekration: Liturgischer Stil, keine Dogmatik! 2. Stellvertretende Sachen und Handlungen sind besonders häufig in dem Sakramentenritus: Überreichung des weißen Kleides, Salbung für Gnade, Überreichung von Geräten bei Weihen für Übertragung eines Charismas, Zusammenlegung der Hände bei der Trauung für das innere Band usw. Es ist deshalb falsch, aus dem Offertoriumsritus und den Offertoriumsgebeten und den Sekreten (*offerre, oblationes, hostia*) einen Beweis für die eigentliche Konsekrationstheorie (Transformation) des Meßopfers zu ziehen: die Oblaten vertreten Christi Fleisch und Blut. Also auch hier keine Dogmatik, sondern zeitliche und sachliche Vertretung als Stilprinzip. Ähnlich entstand die Überzeugung bei den Dogmatikern, „die sich ja insgemein mit liturgischen Untersuchungen nicht beschwerten“ (495), daß die Übertragung von Kelch und Patene das auch leiste, was sie symbolisiere, also wirksames Zeichen der Priesterweihe sei. So möchte *U.* auch aus Unkenntnis des liturgischen Stilprinzips die schon gegen Ende der Väterzeit für notwendig befundene Salbung bei der Firmung herleiten, da doch Apg 8, 17; 19, 6; Hebr 6, 2 als *jure divino* notwendige Materie der Firmung nur die Handauflegung nennt. 3. Die Liturgie kennt auch eine Personenvertretung. Es ist hier nicht die Rede von der rechtlichen *ex opere operato* wirkenden Vertretung Christi durch den Priester bei der Sakramentspendung, oder von der gleichartigen Vertretung der Kirche bei den Sakramentalien (*ex opere quasi-operato*), sondern von der rein liturgischen, objektiv unwirksamen. Der Taufpate vertritt den Täufling, aber sein Credo suppliert nicht die *fides infantis*, als ob sie notwendige Disposition für die Taufgnade wäre. *Fides infantum, quae esse non potest, suppletur per fidem eccle-*

siae sive parentum dürfte auch ein liturgisches Mißverständnis sein, ebenso wie aus der Assistenz bei der Ehe die Theorie abgeleitet wurde, daß der Priester das Sakrament spende. 4. Die Vorweihe ist in der Liturgie sehr beliebt, um Gegenstände und Personen in Gottes Dienst zu stellen und dem Einfluß des bösen Feindes zu entziehen. In der Dogmatik hinterläßt sie ihre Spuren, indem die Vorweihe des Chrisams für die Firmung und des Krankenöls von der Kirche zur *condicio valoris* erhoben wurde. Es gab und gibt Dogmatiker, die diese Vorweihen, weil zur Gültigkeit notwendig, sogar zu dem von Christus eingesetzten Zeichen rechnen. Doch liegt auch hier Beeinflussung durch den liturgischen Stil vor.

Der unermüdliche Kaplan *Helmut Fahsel* schrieb seine Übersetzung des „Römerbriefkommentars des hl. Thomas von Aquin“ für Prediger und für Hörer, die, vom lebendigen Geist der Rede erfaßt, nach weiterer Erkenntnis dürstend, sich in die Lesung der Schrift vertiefen wollen. Voraus stellt er ein doppeltes Sachregister, das die Disposition des hl. Thomas enthält. Da das Christentum Erlösungs- und Gnadenreligion ist, wird die Lektüre des Römerbriefes in letzte Tiefen hineinführen, zumal, wenn er dem Leser erschlossen wird von einem Theologen, Philosophen, Mystiker und Asketen vom Ausmaß des hl. Thomas.

Harnack veröffentlicht in der Bücherei der christlichen Welt unter dem Titel „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas“ die sechs Vorlesungen, die er im Mai 1926 an der Bonner Universität als Gast gehalten hat. Er greift aus dem Komplex des Urchristentums die beiden Fragen heraus: Wie ist die christliche Theologie entstanden? Welchen Ursprung hat das kirchliche Dogma? „Nicht fragen wir, was christliche Theologie sein soll und wie sie hätte entstehen sollen, sondern streng historisch, wie die tatsächliche älteste Theologie, einerlei, ob wir sie billigen oder nicht, entstanden ist. Und daselbe gilt vom Dogma: Auch hier lassen wir die Probleme beiseite, ob es ein Dogma geben und wie ein beifallswertes Dogma aussehen soll; wir fragen vielmehr, wie es zu dem wirklichen kirchlichen Dogma gekommen ist“ (S. 1). Wer mit *Harnacks* großer Dogmengeschichte nicht bekannt ist, findet hier eine leichtverständliche und kurzgeschürzte Darstellung der Gedankenwelt Hs. über die Lehrentwicklung bis zum Nicaenum. Bekanntlich ist ihm der Gnostizismus die „akute“, das Dogma und die Theologie die „chronische“ Infektion des Evangeliums durch den Hellenismus.

3. Darstellungen. Der Verlag Felizian Rauch, der in den *Noldin*-Büchern den Theologiestudierenden und den Geistlichen ein äußerst praktisches Lehrbuch der Moral geschenkt hat, steht im Begriffe, nun auch aus der Feder von *P. Ludw. Lercher* ein „Compendium“ der allgemeinen und besonderen Dogmatik zu veröffentlichen: „*Institutiones theologiae dogmaticae*“. Es ist auf vier Bände berechnet, von denen die genannten drei erschienen sind, zuletzt 1927 der erste Band, der handelt von der Religion und Offenbarung im allgemeinen, von Jesus Christus als einem Gottesgesandten (I. Buch), von der Kirche Christi, ihrer Gründung und Verfassung, ihren Eigenschaften und Kennzeichen, ihrer Macht, von dem Objekt und Subjekt des kirchlichen Lehramtes (II. Buch), von der Tradition und der Heiligen Schrift (III. Buch). Ein Anhang behandelt die subjektive Erkenntnisquelle der Offenbarung, den Glauben. Der Glaube ist *L.* nicht die Frucht des apologetischen Beweisverfahrens, die Motive der Glaubwürdigkeit aber sind *condicio objectiva necessario praerequisita*. Gegen *Schneemann*, *Scheeben*, *Hurter*, *Pesch* und über das Vatikanum hinaus, das diese Frage nicht entscheiden wollte, vertritt *L.* die Ansicht, daß die Kirche nur ein einziges unmittelbares Subjekt der aktiven Unfehlbarkeit besitzt, den römischen Papst; die Bischöfe „*atenus infallibiles constituuntur, quatenus vi immediatae assistentiae divinae adhaerent Pontifici infallibiliter definienti*“ (514). Ebenso vertritt er den strengsten Kurialismus über das Vatikanum hinaus in der Frage nach dem Ursprung der bischöflichen Jurisdiktion: *Episcopalis jurisdictio immediate non a Deo, sed a Romano Pontifice conferri videtur* (480 ff.). Bei der Frage, ob die Kirche direkt innere Akte befehlen könne, bevorzugt er die *sententia affirmans ut probabilior*

(475). — Freunde lateinischer Kompendien werden gerne zu diesem klar disponierten und in durchsichtigstem Latein geschriebenen Buche greifen.

Bei den folgenden zu besprechenden Büchern, die das Dogma dem Leben und der Frömmigkeit dienstbar machen wollen, kann es sich nur um eine ganz allgemeine Charakteristik der leitenden Gesichtspunkte handeln. Engelbert Krebs hat sein Werk „Dogma und Leben“, dessen 1. Band schon 1923 in zweiter Auflage erschienen ist, mit dem zweiten Bande zu Ende geführt. Die auf den ersten Blick befremdende Einteilung rechtfertigt und erklärt er selbst in der Einleitung (XIII): „Ich behandle das ganze Lehrgebiet dieses zweiten Bandes unter dem einen Grundgedanken: Fortwirken Christi durch die Kirche. Denn nicht so ist die Ordnung der übernatürlichen Dinge, daß die Heiligung dem Zusammenschluß in der Kirche voranginge, sondern durch das Priesteramt der Kirche spendet Christus in den Sakramenten die Heilsgnade ... darum ist die Lehre von den Sakramenten und vom Opfer an das Dogma vom Priesteramt der Kirche angeschlossen und die ganze Gnadenlehre organisch an die Lehre von der Taufe angefügt. So umschließt die Lehre von dem Fortwirken Christi in den Ämtern der Kirche in weitem Spannbogen die Dogmatik der Sakramente, der Gnade und des Opfers und unterbaut so organisch die Lehre von den Jenseitsreichen der Kirche und von dem Ende der Kirchengeschichte in Weltgericht und Welterneuerung. Solche Darstellung weicht von der gewöhnlichen Anordnung des Stoffes in dogmatischen Lehrbüchern weit ab. Doch scheint sie mir zur Klärung der Lage gegenüber der modernen Verknennung des entscheidenden Heilswertes der Kirche von Wichtigkeit.“ Eine zweite Eigentümlichkeit wurde bei der Kritik des ersten Bandes mit den Worten gezeichnet: Er liest sich wie „ein erbaulicher Kommentar zu Denzingers Enchiridion“ (I). Auch das ist Absicht. „Mehr noch als im ersten Bande kommen in diesem zweiten Bande die Lehrworte der Konzilien und Päpste zum Abdruck.“

Passend schließe ich einen kurzen Hinweis auf *meine* eigenen zwei Bändchen Glaubenslehre an. „Licht und Leben“ ist nicht nur gedacht als Lehrbuch für Gymnasiasten, sondern auch als Lebensbuch für gebildete Katholiken. Es kann auch dem Priester für Vorträge und Predigten große Hilfe gewähren. Die allgemeine Disposition ist gegeben durch die Stoffverteilung der Schule, die an drei große Zentralgeheimnisse Gott, Christus, Kirche den Stoff so anschließt, daß jedesmal eine gewisse Totalschau des Ganzen vermittelt wird. In der Frage Dogma und Frömmigkeit ließ ich mich von folgenden Erwägungen leiten: a) die dogmatische Formulierung erfolgte oftmals in abstrakten philosophischen Ausdrücken. Mit Newman zog ich die Folgerung: „Kann man die Kanones der Kirche nicht verstehen ohne die Kenntnis der verurteilten Häresie, dann genügt dem Laien die Kenntnis einfacherer Formulierungen. b) Frömmigkeit wird nach Bonaventura geweckt durch die veritas salutifera. Deshalb wurde z. B. in der Christologie im Anschluß an die Evangelien und Briefe Christus viel ausgiebiger dargestellt als Heiland, Seelenarzt, guter Hirte, Weg, Wahrheit, Leben usw. denn in seinen metaphysischen Bestimmtheiten. c) Voraussetzungen der religiösen wie aller Gefühle ist die anschauende Tätigkeit des Geistes. Deshalb beginnt die Lehre von Gott nicht mit dem actus purus, sondern ist religionspsychologisch aufgebaut: der große Gott (majestosum), der uns Bewunderung und Anbetung abnötigt; der heilige Gott (tremendum), vor dem wir in Reue und Furcht erzittern, der Vatergott (fascinosum), der unsere vollkommene Liebe gewinnt. d) Als ein Hauptmittel, um die Religion zum Leben zu erwecken, erscheint mir die Konzentration. Die Glaubenslehre muß ihre Fäden hinüberspinnen in Moral, Ascese und Mystik, Liturgie und kirchliche Kunst. Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Lebenskunde, Naturwissenschaft und Völkerkunde, biblische Theologie und Dogmengeschichte müssen gelegentlich zur Vertiefung herangezogen werden. Die Konzentration klärt nicht nur das Verständnis katholischer Eigenart, sie läßt auch die ganze Größe katholischer Betrachtung erkennen und reißt das Herz mit fort.

Christian Pesch war es nicht mehr vergönnt, seine für weitere Kreise geschriebene Dogmatik zu vollenden. Erschienen ist nur der erste Band „Gott der Eine und Dreieine“,

der die Gotteslehre enthält; auch dieser Band ist nicht von ihm selbst, sondern von *Hermann Dieckmann* herausgegeben. Die Eigenart läßt sich nicht kurz charakterisieren. Ich habe den Eindruck, daß die Art und Sprache nicht die ist, die der Gebildete versteht. Man beachte etwa die Überschriften von Kapitel XI Gott der Sohn: Das Wort Gottes. Der Logos. Das einzige ewige Wort. Das allmächtige Wort. Die persönliche Weisheit. Das ewige Hervorgehen. Das Abbild des Vaters. Der eingeborene Sohn Gottes.

Ganz anders spricht die Studie von *P. Lippert* „Die Weltanschauung des Katholizismus“ zur Seele des Gebildeten. Schon die kurze Inhaltsangabe erregt sein Interesse aufs höchste: I. Der Inhalt der katholischen Weltanschauung: 1. Der Aufbau der Welt, 2. Der Ursprung und Sinn der Welt, 3. Die Sünde der Welt, 4. Die Erlösung der Welt, 5. Die Erneuerung der Welt, 6. Das Ende der Welt. II. Ursprung und Entwicklung der katholischen Weltanschauung: 1. Der Parallelismus von Glaube und Vernunft, 2. Die Wechselwirkung von Glaube und Vernunft. III. Die Eigenart der katholischen Weltanschauung: 1. Der Katholizismus als Metaphysik, 2. Der Katholizismus als Religion, 3. Der Katholizismus als Ethos. Dazu steht *Lippert* eine Sprache zur Verfügung, die packt: „Der Tod, wie er uns naturhaft begegnet, erscheint dem Katholizismus seit der schwermütigen Totenklage des Römerbriefes nicht mehr als bloße Naturerscheinung, nicht mehr bloß als biologische Notwendigkeit, sondern als ein Symptom ethischer Unordnung, als Zeichen von Schuld und Strafe. Das ist die grundlegende Anschauung; auf ihrem Grunde hat sich zwar eine ungeahnt schöne Weiterbildung des Todesgedankens entfaltet, aber diese unterste Schicht ist doch die tragende und schlägt immer wieder durch; ein Grauen und ein erschütterndes Zagen vor dem furchtbaren Strafgericht des Sterbens geht durch die Liturgie wie durch die Seelsorge des Katholizismus“ (S. 36). Ein solch graziöser Stil läuft Gefahr, zu übertreiben. Von der Sünde heißt es: „Damit ist unser Denken aber auch gezwungen, eine Art furchtbarer Gottgleichheit, ein Ens-a-se = Seinfür-sich in Anspruch zu nehmen, das mit der göttlichen Autonomie die Ähnlichkeit hat, daß es absolute Anfänge, letzte Gründe zu setzen vermag, das aber nicht die absolute Wertigkeit Gottes mit ihm teilt, sondern vielmehr den absoluten Wertgegensatz, die vollkommene Wertverneinung verwirklicht“ (S. 34).

4. Einzelne Theologen. Die Theologie von *Karl Barth* hat ein ungeheures Aufsehen hervorgerufen und reiche Literatur pro et contra erzeugt, ist sie doch eine scharfe Kampfansage an Schleiermacher und seine Schule, die in den Mittelpunkt der Theologie nicht Gott, sondern den Menschen und seine religiösen Bewußtseinsphänomene stellt. Barth greift zurück auf den Calvinischen Gottesgedanken. Dieser Gott der Willkür jagt Furcht und Schrecken ein, alles Menschliche ist vor ihm Sünde und Tod. Er ist die große Störung, Beunruhigung und Bedrängnis des Menschen. Alle Übel menschlicher Einbildung, Rechthaberei, Eitelkeit, vor allem auch die moralischen Übel (d. h. sittliches Streben) werden von ihm zerrissen. Der ganze Zirkus, in dem sich die moralische Menschheit auf hohem Trapez produziert, ist vor ihm unrein. Auch der Übermensch und der Heilige muß vor ihm vergehen. Der Gedanke an Gott ist die Krisis auch seines Daseins, bedeutet Verurteilung zum Tode. Aus diesem Paroxysmus der Angst rettet der Glaube, der sich an dem Lebensschicksal Christi, an Kreuz und Auferstehung aufrichtet. Die Einführung, die *Max Strauch* gibt — „die Theologie Karl Barths“ —, ist sehr dankenswert, denn „wer je *K. B.* zu lesen versucht hat, der weiß, daß man sich hierüber den Kopf zerbrechen darf, so daß es in dem Schädel knackt, ehe man zu einiger Klarheit kommt“ (S. 5).

Die Einführung *Legendres* in das Studium der Summa des hl. Thomas möchte ich nicht unterlassen zu empfehlen, obgleich sie schon 1923 erschienen ist. *L.* behandelt: die Interpretation der Bibel in der Summa (c. 2 u. 3), die Tradition in der S., Hilfsmittel und Kritik des Thomas (c. 4 u. 5). Die philosophischen Quellen und ihre Auswertung (c. 6). Vernunft und Glaube nach der Summa (c. 7), ihre Entstehung (c. 8), ihr Ziel, Plan und Methode

(c. 9), zuletzt die Fragen: Wie soll man die dogmatischen und die moralischen Teile studieren, wie sie auswerten für die Predigt?

Die Studie von *Karl Feckes* zeigt, wie eng der Zusammenhang zwischen Philosophie und Theologie ist. Occam vertraut nicht mehr der Kraft der Vernunft, die übersinnliche Welt zu erfassen. Dazu gibt er aus einem gesteigerten Persönlichkeitsbewußtsein heraus dem Willen, nicht dem Intellekt, im Menschen den Primat. Aus diesen Voraussetzungen fließt der Begriff des Gottes der Willkür, der Gute verdammen und Böse beseligern könnte, wenigstens *potentia absoluta*. Daß er es nicht tut, garantiert uns die Kirche. Deshalb ist der ordentliche Weg, den Occam uns gehen heißt, der Anschluß an die Kirche. Im Gehorsam wird ihre Lehre geglaubt, wenn sie auch absurd erscheint, und das Gegenteil einleuchtend. Hier haben wir die Grundlagen für Luthers Willkürgott, den *Deus absconditus, heroicus et sine regula*. Vor seinen Schrecknissen flüchtet Luther nicht zur Kirche, sondern zum Erlebnis der Versöhnung und Heilsgewißheit, das sich im Glauben an Christi stellvertretendes Sühneleiden einstellt.

Erich Schaeder versucht in seiner Monographie „Das Geistproblem der Theologie“ einen Aufbau des Glaubens und der Theologie vom „Heiligen Geiste“ aus. Das war früher in der evangelischen Theologie etwas Ungewohntes. Hat man doch mit gutem Rechte den Protestantismus charakterisiert als das Rechtfertigungschristentum, während das Wirken und Walten des Heiligen Geistes in der Seele zur Umgestaltung der Persönlichkeit, das in der Taufe beginnt und in sittlichem Streben sich auswirkt („Inkarnationschristentum“ nennt es *Peguy*), als spezifisches katholisches Christentum erschien. Sch. gesteht auch, „das durchschnittliche kirchliche Urteil weiß nichts von dieser Tatsache; ihm ist die begründete Erkenntnis der Sündenvergebung alles“ (S. 141). Sch. betont es, daß eine Religion auf die Dauer nicht leben kann von der vergangenen Geschichte, d. h. von dem Glauben, daß Christus vor zwei Jahrtausenden für unsere Sünden gestorben ist. Sie lebt von der heiligen Gottesnähe, von dem Glauben an ein gegenwärtig wirkendes *numen divinum*. So ist das Heil also eine objektive Größe, Gottes Geist im Menschen. Auch der Glaubensbegriff ist bei Sch. geweitet und dem katholischen Begriff nähergerückt. Der Glaube ist nicht einzig *fiducia*, sondern auch geistgewirkte Erkenntnis Gottes. „Je stärker heute die Neigung ist, den Erkenntnisbesitz des Glaubens in bezug auf Gott beiseite zu schieben oder zu leugnen, desto wichtiger ist es, daß diese Geisteswirkung ans Licht gezogen wird“ (S. 132). — Noch in einem anderen Punkte nähert sich der Glaube dem katholischen Begriff: „Glaube ist nicht ohne Furcht.“ „Er hat, wofür uns heute nach der Überwindung der *Ritschlschen* Auffassung des Glaubens der Blick wieder heller wird, den absoluten Herrencharakter Gottes und den ganzen Ernst seiner Forderung wie seiner (strafenden) Reaktion gegen ihre Nichterfüllung zu durchleben“ (S. 147). Also die Furcht Gottes, wie der Katholizismus sie lehrt, ist keine alttestamentliche Auffassung des Christentums, sondern echte neutestamentliche Religion. Ja, auch die Gottesliebe ist eine Wirkung des Geistes, so gegen *Ritschl*, der alle christliche Liebe in der Liebe zum Nächsten aufgehen ließ (S. 156). — Ist Sch. uns inhaltlich nähergekommen, so ist die Art, wie er der Gegenstände der Religion gewiß wird, echt protestantisch. Er ist Bewußtseinstheologe. Der Glaube darf keine Begründung oder Stütze suchen in Religionsphilosophie oder in der Schrift oder in dem Zeugnis der Kirche. Selbst Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ist keine Stütze für das Vorhandensein eines Absoluten, sondern ein Rätsel für den erkennenden Geist, höchstens eine Ahnung jenes Absoluten, das durch jene Bindung auf uns wirkt. Glaube ist Glaube, oder er ist nicht da. Er bedarf keiner Begründung und verträgt sie nicht (S. 18 f.). Nach Sch. wird der Mensch Gottes gewiß im Glaubensakt selbst, er erlebt ihn. Gewiß ist das Glaubenserlebnis psychisch, aber der ganze Vorgang ist so eigentümlich überwältigend und doch befreiend, indem wir Gottes Macht und Liebe zugleich erfahren, daß wir sagen müssen: Hier macht sich eine Geistesmacht geltend, die nicht zu unserem natürlichen Wesensbestand gehört (S. 66). — Diese Art der Glaubensbegründung ist nicht neu, sondern ist die typisch-lutherische; neu ist nur die Analyse des Bewußtseins. Was ist der

Inhalt dieses gläubigen Bewußtseins? Nach Luther steht im Vordergrund die Sündenvergebung, der gnädige Gott. Aber dieses Vertrauen ist bei ihm metaphysisch gerechtfertigt durch die Dogmen: Erbsünde, stellvertretende Genugtuung, Menschwerdung, Trinität. Das alles aber sind nach *Dilthey* Bestandteile härterer, gröberer Art, die ein moderner Mensch sich nicht assimilieren kann. So ist denn bei dem linken Flügel evangelischer Theologie nur das Vertrauen auf einen sinnvollen Verlauf der Geschichte geblieben. Die Weltmacht, die hinter allem Weltgeschehen steht, wirkt sinnvoll alles zum Besten. *Schaefer* findet in seinem Glaubensbewußtsein einen reicheren Inhalt, den er als wirklich bejaht: eine Personalinspiration der Schrift, einen überweltlichen Gott, die „ökonomische“ Trinität: Gott, Christus und Geist, dann den Erlöser, dessen Stellung aber nicht ganz klar, erkennbar wird. Jedenfalls ist er „Träger göttlichen, absoluten Geistes (82), Träger der rettenden Liebe Gottes (102), der Glaube an ihn hat dieselbe rettende und bindende Wirkung wie der Glaube an Gott. Deshalb soll man auch das Gebet zu ihm pflegen; freilich Gott ist Christus nicht, sondern Gott untergeordnet (82). Das Bekenntnis zur stellvertretenden Genugtuung habe ich in dem Buche auch nicht gefunden. — Mit der ganzen Methode ist eine große inhaltliche Unbestimmtheit der Glaubensobjekte wesensnotwendig verbunden, da mancher Tatbestand über das Interesse und das Vermögen der Glaubenserfahrung hinausgeht (S. 111). Formell ist eine solche Konstruktion nur einleuchtend auf dem Boden der reformatorischen Lehre von der vollkommenen Passivität des Menschen in allen Dingen des Heils. Weil die religiös-sittliche Anlage des Menschen infolge der Erbsünde ausgelöscht ist, erscheint jede gute Regung als Geschenk und Wirken Gottes oder des Geistes.

Sch. kommt nur zweimal ganz kurz auf den Katholizismus zu sprechen, aber jedesmal wenig glücklich. Das eine Mal beruft er sich auf Jesu Worte bei Johannes (16, 14 f.; 14, 26, 15, 26) dafür, daß das katholische Traditionsprinzip abzulehnen sei (S. 117), ohne an Joh. 16, 12 zu denken: „Noch vieles hätte ich euch zu sagen, aber usw.; der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit einführen.“ Zudem sagt die katholische Kirchenlehre nicht einmal, daß die Bibel durch die Tradition inhaltlich ergänzt werden müsse; sie lehrt die Notwendigkeit der Tradition für die Erklärung der Schrift. — Das andere Mal (S. 50) spricht er von notorischem Synkretismus und von der tiefen Spannung mit dem Gottesgeist innerhalb des Katholizismus. „An Stelle der frei-persönlichen, innerlich in Anspruch nehmenden und befreienden Verbindung des einzelnen und der Gemeinde mit Gott, wie der Geist sie wirkt, setzt der Katholizismus das Rechtsinstitut der Kirche, das den Menschen in der Form äußerer Autorität zwangsmäßig (!) an sich bindet, um ihm auf Grund dieser Bindung, aber nur so, die eigenartig verstandenen Gaben und Hilfen des göttlichen Geistes mitzuteilen.“ Das Spezifische des Katholizismus ist die Wiedergeburt oder die Gotteskindschaft, die sich in Sündenvergebung und Geistbesitz vollendet. Der Katholik kann alle mystischen Erlebnisse genau so erfahren, wie das *Sch.* beschreibt. Aber auf diesem immerhin schwanken Boden der Gefühle steht er nicht einzig. Er hat seine Kirche. Aber diese Kirche ist kein Letztes, sie bindet die Menschen nicht zwangsmäßig an sich, sondern sie ist ein Mittel in Gottes Hand, um die Menschen zu Gott zurückzuführen. In dem katholischen Traktat über den Glauben kann es jedem klar werden, daß der Glaube eine Neuschöpfung aus Gott ist, ein Belehr- und Berührtwerden von Gott selbst, der objectum formale aller Glaubensgewißheit ist. Aber diese Glaubensgnade ist keine eigentliche revelatio des Glaubensinhaltes, wie alle Pseudomystik will; sie nimmt nicht die „Hülle“ von den Gegenständen des Glaubens weg, sondern von unserer Seele, damit der Mensch die in Christus gegebene, von der Kirche vorgelegte Offenbarung erkenne und anerkenne.

P. Junglas.

Neuere religionswissenschaftliche Literatur.

Anwander, A., Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der außerchristlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch. Mit einer Religionskarte in 11 Farben und 29 Bildern auf 16 Tafeln. Gr.-8°. XX u. 568 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1927. — *Bumüller, J.*, Die Urzeit des Menschen. 4., stark erweiterte Auflage. 8°. 333 Seiten Text mit einem angehängten Abbildungsband, enthaltend 27 Tafeln mit 100 Bildern. Verlag Dr. Filser, Augsburg 1925. — *Bumüller, J.*, Leitfaden der Vorgeschichte Europas. Gr.-8°. I. Bd.: 302 Seiten Text; II. Bd.: 85 Tafeln Abbildungen. Verlag Dr. Filser, Augsburg 1925. — *Dahlmann, J.*, S. J., Indische Fahrten. 2., verbesserte Auflage. 2 Bde. Gr.-8°. Bd. I: 344 Seiten Text mit 244 Bildern auf 63 Tafeln und einer Karte; II. Bd.: 311 Seiten Text mit 258 Bildern auf 60 Tafeln und zwei Karten. Verlag Herder, Freiburg 1927. — *Dölger, Fr. J.*, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Gr.-8°. 445 Seiten Text und 2 Tafeln. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1925. (Heft 4/5 der Liturgiegeschichtlichen Forschungen.) — *Dölger, Fr. J.*, Ichthys. 4. Band: Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Malerei, Plastik und Kleinkunst. Gr.-8°. 188 Tafeln und XXIV Seiten. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1927. — *Kirfel, W.*, Die Religion der Jaina's. 77 Bilder auf 30 Tafeln mit einleitendem Text. XXV Seiten. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1928. (Lieferung 12 des Bilderatlas zur Religionsgeschichte, mit andern herausgegeben von H. Haas). — *Schmidt, W.*, S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. 2., stark vermehrte Auflage. 8°. XL u. 832 Seiten. Mit einer Karte von Südaustralien. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1926. — *Schmidt, W.*, S. V. D., Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XIV u. 595 Seiten. Mit einem Atlas von 14 Karten. Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1926. (Kulturgeschichtliche Bibliothek, I. Reihe: Ethnologische Bibliothek, Band 5.)

* * *

Zwei bedeutende und umfangreiche Werke der vergleichenden Religionswissenschaft liegen in glänzend ausgestatteter Neuauflage vor: gerne verzeichnet man diese erfreuliche Tatsache, die beweist, daß das Interesse für diese Disziplin gewachsen ist. Das eine ist *Dölgers Sol Salutis*, das andere der erste Band von *P. W. Schmidts* Ursprung der Gottesidee. So sehr auch der Gegenstand beider Untersuchungen verschieden ist, bei dieser die Anfänge der Religion und der Gottesidee bei den primitiven Völkern, bei jener die Zusammenhänge, die zwischen religiösen Gebräuchen, Gebets- und Kultformen des christlichen Altertums und Erscheinungen der Antike und des alten Judentums bestehen, so sind beide Werke doch darin ähnlich, daß sie keine andere Methode als die strengster wissenschaftlicher historischer Kritik an das Problem und an das Aufzeigen und Deuten der Tatsachen bringen. Eine äußere Ähnlichkeit zeigen beide auch darin, daß der gewaltige Stoff, der in der Erstauflage von den beiden Verfassern, deren jeder in seinem Gebiete Bahnbrecher ist, verarbeitet worden war, in den Neuauflagen bedeutend vermehrt ist. *Dölgers* Buch wuchs von 342 auf 445, das von *P. W. Schmidt* von 510 auf 832 Seiten.

„Sol Salutis“ — diesen Hymnenanfang hat *Dölger* wohl deshalb als Titel gewählt, weil er den kürzesten Inbegriff der Gedanken bildet, die sich um das Problem der Ostung des Gebetes gruppieren, und weil darin gleichsam ein Ausdruck der christlichen Tendenz liegt, Christus als die wahre Sonne der Gerechtigkeit und des Heiles dem heidnischen Kult des Tagesgestirns entgegenzustellen, und weil ferner in diesem Worte die antike Wertung der Sonne in die religiöse Betrachtung übertragen wird. Zum Hintergrunde hat die Untersuchung *Dölgers* den im ausgehenden Heidentum weit verbreiteten Sonnenkult, mit dem das Christentum im 4. Jahr-

hundert den Entscheidungskampf führte. *D.* nimmt seinen Ausgangspunkt von einer merkwürdigen Sitte, die Papst Leo der Große berichtet und als Rest aus dem Heidentum verurteilt: einige Christen hätten die Gewohnheit, bevor sie morgens in die alte Peters-Basilika eintraten, auf den Stufen sich nach der aufgehenden Sonne hin umzudrehen und sich vor der Sonne zu verneigen. Von diesem Einzelfall wendet sich *D.* nun der Ostung beim Gebet und im Sonnenkult zu, die in den verschiedenen morgenländischen Religionen gebräuchlich war. Bei dem Manichäismus, der mit der persischen Kultur und Religion im Zusammenhang steht, findet sich die Sitte, beim Gebet die Richtung nach dem jeweiligen Stande der Sonne zu ändern, so daß sie den vollen Kreislauf der Sonne betend mitmachten. Diese Kreisbewegung beim Beten wurde von den Christen, die nur die Ostung beim Gebete kannten, energisch bekämpft. Bei den alten Römern, bei denen die religiöse Begrüßung der aufgehenden Sonne das Gewöhnliche war, ist in der heidnischen Liturgie die Ostung beim Gebet vom Kult der Sonne losgelöst. Juden und Christen schieden sich in der Richtung beim Gebet: die Juden wandten sich in der Richtung zum Tempel nach Jerusalem, die Christen nach Osten. An seiner Gebetsrichtung zum Tempel hielt das Judentum entschieden fest gegenüber der Ostung, die in Verband mit dem Sonnenkult in den es umgebenden heidnischen Religionen geübt wurde. *D.* weist nun das hohe Alter des christlichen Brauches, sich sowohl beim liturgischen Gebete des Gemeindegottesdienstes als auch bei der privaten häuslichen Andacht nach Osten zu wenden, nach. Alle einschlägigen Texte werden herangezogen, und aus ihrer sorgfältigen Interpretation und Kombination wird es als sicher erwiesen, daß die christliche Ostung beim Gebet bis in das erste christliche Jahrhundert hinaufreicht, und aus den beiden in Syrien beheimateten Schriften der Didaskalia und der Doctrina Apostolorum gewinnt *D.* auch die Motive für die Ostrichtung beim Gebete: sie sind eschatologischer Art. Die „Doctrina“ spielt mit dem Zitat aus Mt 24, 27 auf die Wiederkunft Jesu vom Osthimmel an und sieht in der Gebetsostung eine Mahnung an dies plötzlich eintretende Ereignis ebenso wie eine Äußerung der sehnächtigen Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Die Begründung in der Didaskalia ist im wesentlichen dieselbe; sie stützt sich hier auf die in den Weissagungen beschriebene Himmelfahrt des Herrn nach Osten (172 f., 178 ff.).

Es ist unmöglich, in einem kurzen Referat auch nur den wichtigsten Inhalt des mit Gelehrsamkeit voll befrachteten Buches anzuführen, so z. B. die Schilderung des allmählichen Vorganges, wie im Gegensatz zum antiken Sonnenkult Christus als Sonne der Gerechtigkeit, als Sonne des Heiles bezeichnet und kultisch verehrt wird, wie diese Begriffe für den Heidenchristen einen besonderen Sinn hatten. Auf eine zweifache Bedeutsamkeit des *D.* schen Buches sei aufmerksam gemacht: zunächst nach der inhaltlichen Seite auf eine Reihe von Einzelfragen aus der christlichen Liturgie, zu deren Lösung *D.* das entscheidende Material beigebracht hat: Wiederkunftshoffnung und Himmelfahrt Jesu; die Gebetsostung als Sehnsucht nach dem Paradiese; die Ostung beim Sterben, beim Beerdigen, in der Liturgie; Christus als Sonne im Totenreich. Einen Hinweis verdient noch die genaue Erklärung des „carmen“, das nach dem Berichte des Plinius die Christen Bithyniens an Christus richteten, und die Herausarbeitung des Sinnes liturgischer Ausdrücke, wie *praefatio*, *actio*, *sursum corda* und liturgischer Bräuche, z. B. der Umdrehung des Celebrans bei *Dominicus vobiscum*¹, durch die genaue Berücksichtigung der Bedeutung entsprechender Ausdrücke und der Übung ähnlicher Bräuche in den antiken Kulturen. Gerade aus dieser exakten Darstellung des antiken heidnischen Hintergrundes, gegen den meist in vollem bewußten Gegensatz die Christen den übernommenen Worten und Bräuchen einen neuen Sinn gaben, ergeben sich wertvolle Mittel zur Gewinnung dieses Sinnes und zur richtigen Deutung mancher liturgischen Erscheinungen.

¹ So auch des litaneimäßigen Wiederholens einer Gebetsformel, besonders dreimal, neunmal, hundertmal. Ein Nachklang an dieses hundertmalige Wiederholen findet sich auch in der Vita S. Patricii. Vgl. die Lektionen der II. Nokturn des römischen Breviers zum 17. März.

In methodischer Hinsicht ergibt sich folgende wichtige Feststellung: *D.s* Untersuchung ist wegweisend für solche vergleichende Einzelstudien, welche das Verhältnis altchristlicher Ideen und Symbole, Formeln und Bräuche zu dem jüdischen und zu dem antik-heidnischen Kulturmilieu erforschen. Sie sind nur zu gutem Ende zu führen, wenn sie mit strenger historischer Kritik, unter Heranziehung eines möglichst breiten Materials aus der antiken Kultur, aus den damaligen Schriften und Papyri, aus den Inschriften und Monumenten und mit seiner intensiven Verarbeitung erfolgen. Daß hier theologische und profane Wissenschaft, daß die einzelnen Disziplinen: Philologie, Papyruskunde, Archäologie, Epigraphik zusammenarbeiten müssen, diese Forderung, die sich aus der Sachlage der *D.schen* Untersuchung mit zwingender Deutlichkeit ergibt, ist von ihm noch besonders unterstrichen worden im Vorwort zu dem eben erschienenen vierten Bande seines „Ichthys“, der in sachkundiger Auswahl, erstaunlicher Fülle und bewundernswerter Ausstattung auf 188 Tafeln die „Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst“ bringt. Der (5.) Textband soll Ende dieses Jahres erscheinen; dann sollen beide Bände hier ausführlicher angezeigt werden.

D.s Methode hat so manche zuversichtliche Behauptung der Religionshistoriker, die aus äußerer Ähnlichkeit die Abhängigkeit christlicher Ideen von heidnisch-antiken behaupteten, aber auch christlicher Archäologen als unrichtig erwiesen; umgekehrt hat sie aus der genauen Kenntnis der Spätantike für viele Fragen „einfache und natürliche Lösungen“ gebracht. In seinem „Sol Salutis“ stellt er für eine ganze Anzahl Probleme von ihm bereits vollendete, demnächst erscheinende Untersuchungen in Aussicht; begrüßen würden viele eine zusammenfassende Darstellung des Verhältnisses des alten Christentums zur antiken Kultur aus seiner Feder.

Von *W. Schmidts* großangelegtem Werke „Der Ursprung der Gottesidee“ ist bisher nur der erste Band in erster Auflage 1910, in zweiter, umgearbeiteter und stark vermehrter Auflage 1926 erschienen. Die lange Zeitspanne hat einerseits Freund und Gegner der Auffassungen *Schmidts* Gelegenheit zur Auseinandersetzung geboten, anderseits aber Klärung in mancher Richtung und manches neue Material gebracht; *Schm.* hat beides in der Neuauflage ausgiebig verwertet, und keiner Kritik ist er aus dem Wege gegangen. Der vorliegende Band umfaßt auch diesmal nur den ersten, den historisch-kritischen Teil, wenn auch nicht nur gelegentliche Bemerkungen, sondern auch eine längere positive Darlegung über die höchsten Wesen der Südostaustralier manchen Einblick in die positiven Anschauungen des Verfassers tun lassen.

In der Einleitung definiert *Schm.* Religion als „die Anerkennung eines oder mehrerer persönlicher, über die irdischen und zeitlichen Verhältnisse hinausragender Wesen und das Sich-abhängigfühlen von denselben.“ Im ersten Kapitel zeichnet er die Eigenart der Erforschung der Religionen der Geschichtsvölker in der Periode der sprachwissenschaftlichen Religionsvergleiche, im zweiten Kapitel stellt er dar, wie sich in der Periode der ethnologischen Religionsvergleiche die Erforschung der Religionen der Naturvölker gestaltet hat. Die verschiedenen Formen des evolutionistischen Schemas, in die von einzelnen Forschern der Gang der Entwicklung der Religion hineingefügt wurde, werden gekennzeichnet; dann aber wird vor allem Tylors System, der sogenannte Animismus, der lange Zeit als das klassische System fast überall herrschend war, und das seiner verschiedenen Anhänger ausführlich wiedergegeben. Im 3. Kapitel wird dargetan, wie sich die theologischen Kreise zu dem Animismus stellten und wie sich vielfach in ihrer Kritik Unsicherheit und Ungenauigkeit infolge mangelhafter ethnologischer Schulung geltend machten.

War diese animistisch-evolutionistische Theorie, welche den Glauben an ein höchstes Wesen erst aus einer langen Entwicklung aus niederen Religionsstufen hervorgehen ließ, von England ausgegangen, so ging von demselben Lande auch der schwerste Schlag gegen diese Theorie aus: nämlich *A. Langs* Entdeckung des sogenannten monotheistischen Präanimismus,

den er begründete mit der Tatsache, daß bei einer Reihe von primitiven Völkern sich der Glaube an ein höchstes Wesen fand, der nicht aus dem Animismus hervor-, sondern ihm vorausgegangen war. Es ist nicht möglich, hier auch nur eine kürzeste Inhaltsangabe von *P. Schmidts* Ausführungen in den Kapiteln 4 und 5 (134—483) zu geben, in denen er, gestützt auf eine umfassende Kenntnis der Probleme und der einschlägigen Literatur, zunächst Langs Ideen und den Kampf um dieselben, dann das geflissentliche Totschweigen dieser Ideen und auch seine eigene Kritik an Lang zur Darstellung bringt.

Lang hatte vor allem mit Nachdruck auf die höchsten Wesen (high Gods) hingewiesen und betont, daß sie auf den Einfluß der Tätigkeit der Missionare keineswegs zurückzuführen seien. Daran aber, daß diese höchsten Wesen nicht immer in reiner Gestalt sich boten, daß bald hier, bald dort mit ihrer Gestalt Züge mythologischer Art, wie z. B. Züge des Stammvaters, des Stammheros verbunden waren, knüpften die Vertreter des evolutionistischen Animismus ihre Kritik der Ansicht *Langs* und *Schm. s* von dem präanimistischen Charakter dieser höchsten Wesen an und suchten sie diese höchsten Wesen doch auf animistische Weise zu erklären. Daraus ergab sich die dringende Notwendigkeit, das Wesen dieser high Gods genau zu analysieren, herauszustellen, wie es kam, daß die ursprüngliche Gestalt des höchsten Wesens mit mythologischen Gebilden verknüpft wurde, aus welchen Kulturschichten diese mythologischen Gebilde gekommen waren und wie überhaupt das Verwandtschafts- und das Altersverhältnis der Stämme und ihrer Kulturen, bei denen sich diese höchsten Wesen fanden, zu bestimmen ist. Hier bot nun die kulturhistorische Methode, die inzwischen in der deutschen Völkerkunde, zunächst vom materiellen Kulturbesitz ausgehend, ausgebildet worden war und deren historische Tendenz heute von einer immer wachsenden Anzahl in- und ausländischer Ethnologen gegenüber der vulgärpsychologischen Methode des Evolutionismus angenommen wird, das Mittel, den Grad der Primitivität der Kulturen, ihr relatives Alter, ihre Verwandtschaft, ihre Verbreitung und ihre Überlagerung, vor allem auch in den soziologischen Erscheinungen der einzelnen Stämme und der Stammgruppen, mit Hilfe des Form- und des Quantitätskriteriums festzustellen. *Schm.* übernahm diese Methode zugleich mit den Theorien *Langs*, an denen er aber eindringliche und weiterbildende Kritik übte, und außerdem konnte er seine sprachwissenschaftlichen Forschungen mit der ethnologischen Untersuchung verbinden, in diesem 1. Bande zunächst zur eingehenden Untersuchung der höchsten Wesen bei den Altstämmen Südostaustraliens. Seine Forschungen führten ihn zu folgenden Ergebnissen (467 ff.):

1. Diese höchsten Wesen (mit Ausnahme von Mungan ngaua) sind keine einfachen Bildungen, sondern stellen sich dar als Zusammensetzungen mit den Helden der Astralmythologie der betreffenden Kulturstufen (die einzelnen Kombinationen bringt *P. Schm.* in einer eigenen Tabelle S. 468).

2. Keine der Kulturschichten, in denen die genannten Gestalten des höchsten Wesens vorkommen, enthält als solche ein höchstes Wesen, genauer, keine der speziellen Mythologien eines jeden Kulturkreises bringt aus sich allein es bis zu einem höchsten Wesen.

3. Da aber tatsächlich die genannten Gottheiten die deutlichen Kennzeichen — Schöpferkraft, Wohnen im Himmel, Verbindung mit dem Donner und dem Regen, ethische Züge — des höchsten Himmelsgottes aufweisen, so müssen diese Charakterzüge aus einer Kulturstufe stammen, die noch vor der Bumerangkultur liegt, also aus der ältesten, der Urkultur. Der Gedanke des Höchsten Wesens liegt also vor der Zeit aller, selbst auch der ältesten uns aus Australien bekannten Mythologien.

4. Alles, was die Einheit dieses Höchsten Wesens stört oder verdunkelt, insbesondere die Umgebung mit einer Verwandtschaft, stammt erst aus den mythologischen Einwirkungen her.

Dieses Ergebnis, das aus vielfach zusammengesetzten Schlußfolgerungen aufgebaut ist, ist nun aber auch, wie *Schmidt* an der Gestalt des Höchsten Wesens bei dem Stamme der Kurnai, Mungan ngaua, das sich bei den Initiationszeremonien als Himmelsgott offenbart, zeigen kann, direkt zu gewinnen; dieses Höchste Wesen läßt nämlich keine Spur einer Verbin-

derung mit irgendeiner der uns aus Australien bekannten Mythologien an sich erkennen; also muß es aus einer Zeit stammen, die vor all diesen Mythologien liegt, da sonst diese, wie später immer, nicht verfehlt haben würden, ihren Einfluß auf es geltend zu machen. (469 f.)

Der Animismus, sofern er nicht zur Astralmythologie herangewachsen ist, hat also keinen Anteil an der Bildung der südostaustralischen Hochgötter, und ebensowenig sind sie aus dem Zaubergedanken hervorgegangen (475 ff.).

Eine solche Fülle von Einzelfragen, eine solche Masse von kritischen Auseinandersetzungen geht der Gewinnung dieser Ergebnisse in der Untersuchung von *P. Schm.* bei aller ihrer streng methodischen Anlage voraus, daß er selbst fühlt, wie schwer es dem nicht in die ethnologischen Probleme und in die kulturhistorische Methode Eingeweihten fallen muß, zur Klarheit zu kommen. Er selbst schickt darum seiner oben mitgeteilten Zusammenfassung der Ergebnisse folgende Sätze voraus: „Manches von dem, was dabei zutage gefördert wurde, ist nun auch derart, daß ich nicht ganz sicher bin, ob es nicht doch einfältige Geister geben wird, deren ärmliche Gedankengänge so sehr in der Oberflächlichkeit gewisser verfloßener Systeme ihr Gelingen finden, daß sie jetzt sagen werden, gerade durch diese Untersuchungen sei zur Evidenz dargetan, daß auch die australischen Höchsten Wesen nichts anderes seien als Entwicklungen der Natur-, insbesondere der Astralmythologie, und zum Teil des Ahnenkultes“ (465).

Man würde sich aber irren, wenn man glauben wollte, *P. Schm.* spräche der Theorie des Animismus, dessen wahre Bedeutung, z.B. für die Ausbildung des Begriffes des reinen Geistes, er wohl anerkennt, und der Natur- und Astralmythologie jegliche Bedeutung ab. Er betont nur, daß Astralmythologie noch nicht gleich Astralkult sein müsse, und daß, wie er wenigstens für Australien nachgewiesen habe, Religion und Mythologie ursprünglich gesondert waren, daß sie aber später sich zu mancherlei Formen vermischten. Zwei Punkte hebt er noch hervor: einmal die Einfachheit und Schlichtheit und die dem ganzen Wesen der primitiven Völker entsprechende Angemessenheit ihrer Idee des Höchsten Wesens und andererseits die allgemeine Verbreitung des Glaubens an das Höchste Wesen über die ganze Welt hin. Bisher wurde von anderen Forschern vorwiegend das australische Tatsachenmaterial berücksichtigt; die in den übrigen Erdteilen festgestellten, hierhergehörigen Tatsachen wird *Schm.* in den folgenden Bänden behandeln.

Neben Tylors und seiner Anhänger Theorie traten nun andere Theorien, die das Gemeinsame haben, daß sie die Magie als das früheste in der religiösen Entwicklung hinstellen und behaupten, daß der Animismus erst später folge, daß er die eigentlichen Anfänge nicht erklären könne. Diese Theorien, die *Schm.* unter dem gemeinsamen Namen der „präanimistischen Zaubertheorien“ in Kapitel 6 und 7 (488—590) und in ihrer Verbindung mit psychologischen Theorien (so u. a. bei *Beth*, *Wobbermin*, *Leuba*) in Kapitel 8 (591—631) behandelt, haben eine rasche Verbreitung gefunden, wenngleich heute ein gewisses Erstarren dieser Theorien festzustellen ist; aber auch diese Zaubertheorie (die Theorie von *mana* oder *orenda*) vermögen nicht den Ursprung der Religion, geschweige das Entstehen des Glaubens an das Höchste Wesen zu erklären.

Mit Genugtuung kann *Schm.* im 9. Kapitel feststellen, daß von einer ganzen Reihe von Forschern das Vorhandensein und die originale Authentizität des Höchsten Wesens der Primitivvölker anerkannt wird; es ist aber nicht zu verkennen, daß die Abwendung vom alten Evolutionismus in der Völkerkunde (vgl. *diese Zeitschrift* I, 1924, S. 78 ff.), für das soziologische Gebiet, für die Familie und die Einehe viel stärker sich vollzogen hat als für das Gebiet der Religion. *Schm.* weist in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit neuerer Forschungen bei den ethnologisch älteren Völkern, insbesondere bei den Pygmäen hin, ferner auf die der Durcharbeitung von Einzelgebieten nach der kulturhistorischen Methode (696 ff.). Darum ist es sehr zu begrüßen, daß er im Schlußkapitel (XI) einem größeren Kreise diese Methode in ihrer Entstehung und bisherigen Ausgestaltung, sowie die Benennung und Gruppierung der aufgestellten Kulturkreise darstellt. Dabei bespricht er auch die Stellung, die *P. Pinard de la*

Boullaye S. J. zu dieser Methode in seiner wertvollen *Etude comparée des religions* (Bd. 2, Méthodes, Paris 1925, 220 ff., bes. 276 ff.; vgl. diese Zeitschrift I, 1924, S. 80 f.), welchem Werke *Schm.* verdiente Anerkennung zollt, einnimmt. *Pinard* hatte fast zu gleicher Zeit wie *Graebner*, aber unabhängig von ihm sich mit den Problemen der Methode vergleichender Wissenschaft beschäftigt. *Pinard* erkennt die Vorzüge der kulturhistorischen Methode, wie sie vor allem von *Graebner* in seiner Methode der Ethnologie dargelegt worden war, durchaus an; er weist aber, und darin pflichtet ihm *Schm.* zum großen Teile bei, auf die Schwächen und Schranken dieser Methode und die Notwendigkeit ihrer Ergänzung durch andere Wissenschaften, vor allem auch durch die Psychologie hin¹. (S. 790 ff.)

In der Kritik, die der Würzburger Religionspsychologe *Wunderle* an *Schm.*s Ansichten über Urmonotheismus und Uroffenbarung geäußert hatte, erblickt *Schm.* (S. 80 f.) eine „Stimmung, die auch anderswo hier und da hervorzutreten scheint“. *Wunderle* sagt in seinem „Werden des Gottesglaubens“ (S. 76): „Man mag einräumen, daß *P. Schm.* in den Folgerungen aus Langs und seinem eigenen Material vielleicht hie und da bestimmter und sicherer gewesen ist, als es sein konnte“, und in seiner Schrift „Wurzeln der primitiven Religion“ (S. 58): „Manches ist — wohl zumeist nach dem Vorgang von *Lang* und *Schm.* — in dem Urheberglauben etwas zu stark idealisiert worden.“ Auch *P. Pinard* hält die Auffassung *Schm.*s in betreff der Uroffenbarung für derartig, daßer zweifelt, ob sie selbst von den konservativsten Autoren geteilt werde (*Etude*, Bd. I, S. 374, Anm. 3; vgl. *Schm.*, S. 85 und 189 ff.). Demgegenüber erklärt *Schmidt*: „Ich halte es durchaus nicht für unwahrscheinlich, daß derartige Übertreibungen der Konsequenzmöglichkeiten bei mir sich finden, sowohl die Entdeckerfreudigkeit im Finden als die Hitze des Gefechtes in der Polemik sind ja immer gefährliche Fehlerquellen. Wo immer derartige Übertreibungen positiv und im einzelnen nachgewiesen werden, werde ich das als dankenswerte Mitarbeit begrüßen. Andererseits aber möchte ich auch zwei Gesichtspunkte zu bedenken geben. Erstens sind eine ziemlich große Anzahl meiner Ergebnisse erst aus komplizierten Einzelforschungen hervorgegangen, die ihrerseits wieder genauere Fachkenntnisse in den verschiedenen Gebieten der Ethnologie und Linguistik voraussetzen. Bei wem diese Voraussetzungen nicht zutreffen, oder wer jene Einzeluntersuchungen nicht selbst nachgeprüft hat — ich verweise z. B. auf meine Untersuchungen über die südostaustralischen Höchsten Wesen (siehe unten S. 334 ff.) —, der erhält damit auch nicht den erforderlichen Grad subjektiver Evidenz für die letzten großen Folgerungen, die aus diesen Einzeluntersuchungen gezogen werden. Zweitens, man übersieht vielfach zu sehr die Schlichtheit, Naivetät, selbst Unbeholfenheit und Niedrigkeit der äußeren Formen, in welchen der Gottesglaube der primitiven Stämme sich ausdrückt, und findet und schätzt infolgedessen den eigentlichen inneren Kern zu wenig. Das wird noch verschlimmert, wenn man diesen Gottesglauben dann vergleicht nicht mit dem Durchschnitt, in welchem auch selbst bei gutchristlichen Völkern der Gottesglaube lebt, sondern mit den theoretischen Lehren der Theologie oder den idealen Höhen einer beschränkten Anzahl hervorragender Einzelpersonen oder Einzelgruppen. Vermeidet man diesen Fehler, so wird man auch die (relative) Höhe des primitiven Gottesglaubens besser erfassen, um so stärker aber, je mehr man ihn vergleicht mit den vielfach bis ins Tiefste verzerrten und erniedrigten Formen des Götterglaubens, wie er nicht nur bei späteren Naturvölkern, sondern auch bei auf höchster technischer, künstlerischer oder formaler Kultur stehen-

¹ Eine gut zusammenfassende Darstellung der kulturhistorischen Methode und der Kulturkreislehre, wie sie namentlich von *Graebner* und *Schmidt* ausgebildet worden sind, und ihrer Anwendung auf das Gebiet der vergleichenden Rechtswissenschaft, zugleich mit einer zutreffenden Kritik des Verfahrens der evolutionistisch orientierten Rechtsforschung gibt *H. Trimborn* in seinem eben erschienenen Aufsatz: „Die Methode der ethnologischen Rechtsforschung“ (*Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Bd. 43, 416—464).

den Völkern sich findet, wie ja schließlich auch der moderne materialistische Atheismus nur eine beträchtliche Plumpheit und Vergröberung des Seelenzustandes zur Voraussetzung haben kann.“ (S. 81 f.) Man wird diese Mahnung *Schm.s*, zu der man ihm die Berechtigung nicht absprechen darf, nicht außer acht lassen dürfen. Jedenfalls verdient die Neuauflage mit ihrer gewaltigen Materialbeherrschung, ihrer selbständigen kritischen Arbeit und ihrer Fülle neuer Gesichtspunkte die allerwärmste Anerkennung und rechtfertigt es, daß auch hier dem Verfasser zu seinem 60. Geburtstage, den er am 16. Februar dieses Jahres feierte, der herzlichste Glückwunsch ausgesprochen wird, insbesondere der Wunsch, daß ihm vergönnt sei, die übrigen Bände des „Ursprungs der Gottesidee“ zu vollenden.

Hatte *Schm.* gerade bei seiner Herausarbeitung der Primitivität der Kultur, in welcher der Glaube an das Höchste Wesen in Südostaustralien vorkommt, sich auf eine Reihe eigener Spezialforschungen, so vor allem auf seine „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“ (Denkschrift der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, 1910) und seine „Gliederung der australischen Sprachen und ihre Beziehung zu der soziologischen Gliederung der australischen Stämme“ (Anthropos, VII, 1912 ff., als Sonderausgabe Wien 1919) berufen können, so kann er den Beweis seiner Kompetenz noch verstärken durch das große, im gleichen Jahre wie die 2. Auflage des 1. Bandes des „Ursprungs der Gottesidee“ herausgegebene Werk: „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. In einem Doppelten liegt Eigenart und Wert dieses Buches, dessen Inhalt sich eingehender Besprechung an dieser Stelle entzieht: Im 1. Teile (S. 1—268) faßt es das bisherige Ergebnis der vergleichenden Sprachwissenschaft über sämtliche Sprachen der Erde zusammen, so daß dieser Teil geradezu „das Hohelied der Linguistik“ singt; im 2. Teile (271—544) sucht *Schm.* auf neuen Wegen die Erforschung der Sprache zu noch größeren Zielen hinführen, nämlich zu untersuchen, inwieweit sich Sprachkreise und Kulturkreise zueinander verhalten, ob und inwieweit die großen linguistischen Gruppierungen mit den ethnologischen äußerlich zusammenfallen und innerlich zusammengehören. Zu diesem Zwecke untersucht *Schm.* nicht das Sprachmaterial im einzelnen, die einzelnen Wörter, sondern einige besonders charakteristische Sprachelemente (z. B. Vor- oder Nachstellung des Genitivs, Numerus- und Genusbildung) und deren Ursprung, Verbreitung und Entwicklung. Die Resultate können hier auch nicht einmal in aller Kürze angedeutet werden. Ein Vorzug des Werkes ist es, daß ihm ein Atlas mit 14 ausgezeichneten Karten beigegeben ist, darunter eine der ethnologischen Kulturkreise.

Viele der heutigen Primitiven stehen noch auf Kulturstufen der prähistorischen Menschen, zum Teil noch auf der Kulturstufe der Steinzeit. Die Fragen über die Urzeit des Menschen und über seine Abstammung haben neben ihrem eigenwissenschaftlichen Wert noch eine besondere apologetische Bedeutung. Die vortrefflich in alle diese Fragen einführende Schrift von *J. Bumüller*, „Die Urzeit des Menschen“, liegt nunmehr in vierter, stark erweiterter Auflage vor; die Abbildungen sind einem besonderen Abbildungsbande beigegeben worden. Es empfiehlt sich, den Schlußsatz des Werkes (S. 353) hier anzuführen: „Wenn eine entsprechende Umbildung und damit die Überführung des Tieres zum Menschen tatsächlich stattgefunden hat, dann müssen sich Übergangsglieder, deren Zahl bei einer allmählichen Gehirnvergrößerung und bei der großen Kluft zwischen Menschen- und Affenhirn außerordentlich bedeutend gewesen sein mußte, auch finden. Dies ist bisher nicht der Fall.“ (Sperrungen im Buche.) In dem 5. Kapitel, „Urgeschichte und Völkerkunde“ (S. 56—71), setzt sich *B.* mit dem Versuche der Anhänger der Kulturkreislehre auseinander, die Kulturkreise der heutigen Primitiven mit bestimmten Schichten der eiszeitlichen Kulturen in eins zu bringen; er steht diesen Versuchen zumeist ablehnend gegenüber und glaubt, daß die wirklich ältesten paläolithischen Kulturkreise anderer Art waren als die ethnologischen. Diese ganze Frage bedarf weiterer Klärung; auffallend ist es, daß *B.* den Vortrag des Wiener Prähistorikers *O. Menghin* auf der III. Semaine d'Ethnologie religieuse vom September 1922 in Tilburg (ab-

gedruckt S. 203—218 im Bericht dieser „Woche“, der 1923 in Mödling bei Wien und Enghien erschienen ist) nicht zitiert.

Aus der ebenerwähnten Auflage der Urzeit des Menschen hat *B.* die jüngere Steinzeit, die Bronze- und Eisenzeit herausgelöst und in einer eigenen Schrift als „Leitfaden der Vorgeschichte Europas“ herausgegeben, und zwar in einer auch für Nichtfachleute wirklich verständlichen Art, indem er alle Fachausdrücke erklärt und den Stoff systematisch gegliedert hat. Dem so geordneten Texte ist auf 80 Tafeln ein gut ausgewähltes und auf das Beste reproduziertes Bildermaterial beigegeben. Dieser Leitfaden beansprucht allgemeineres Interesse nicht nur wegen der Kapitel, in denen die Religion der Menschen der Stein- und Bronzezeit dargestellt ist, sondern auch deswegen, weil er ein gutes Mittel der Orientierung bei den in letzter Zeit vielfach gemachten neuen Funden und für die frühen Kulturzusammenhänge in Europa bietet. Alphabetische Verzeichnisse, die in größter Sorgfältigkeit und Genauigkeit sowohl *Dölgers* wie *Schmidts* Bücher auszeichnen, fehlen leider beiden Schriften *B.s*.

Von dem verdienstlichen, von *H. Haas* herausgegebenen „Bilderatlas zur Religionsgeschichte“ hat der Bonner Indologe *W. Kirfel* ein Heft herausgegeben, das die Religion der Jainas darstellt. Die Religion der Jainas oder der Jinismus ist weniger bekannt als der Buddhismus; aber wie dieser ist er eine der indischen Erlösungsreligionen; er geht auf eine Reihe zeitlich aufeinanderfolgender Religionsstifter zurück, deren letzter Varhdamāna oder Mahāvīra (6. Jahrhundert v. Chr.) war. Sie tragen alle den Ehrennamen „Jina“, d. h. Sieger, und davon hat diese Religion den Namen erhalten. Der Jinismus beruft sich auf eine Reihe heiliger Schriften, in denen ein eigenes von den anderen indischen Religionen verschiedenes System dargestellt ist, das rein spekulativ und von einer phantastischen Großartigkeit ist. Das Verständnis dieses Systems, das eine angeblich von dem Stifter offenbarte Kosmographie und Welthistorie umfaßt, wird auf den Tafeln augenfällig dargestellt, wie auch die äußeren Formen dieser Religion. *Kirfel*, dem wir eine große Kosmographie der Inder (Bonn 1920) verdanken, hat zu diesen Tafeln einen gut erklärenden Text geliefert.

Die „Indischen Fahrten“ des ehemaligen Professors an der Universität in Tokio *J. Dahlmann S. J.* liegen in zweiter Auflage vor. Waren sie schon in der ersten geschätzt wegen ihrer lebendigen Art der Darstellung, in der nicht nur das Landschaftliche, sondern auch das Kultur- und Kunstgeschichtliche und das Religiöse der von ihm bereisten Gegenden von Peking über Japan, Java, Ceylon bis nach Hinter- und Vorderindien dargestellt war, so ist die Neuauflage noch wertvoller geworden, da in ihr nicht nur die neueste kulturelle und geschichtliche Entwicklung berücksichtigt, sondern auch das Material aus der Kunst- und Religionsgeschichte vollständiger gestaltet und noch besser verarbeitet ist. Auch die Bilder haben an Zahl und Wert gegenüber der 1. Auflage gewonnen. In diesem „Reisetagebuche“ wird nicht der europäische Relativismus eines Philosophen vorgetragen, der sich bald als Konfuzianist, bald als Buddhist, bald als Anhänger der Brahmanenreligion fühlt, sondern der Blick *D.s* hat einen unverrückbaren Standpunkt der Wertung, wenn er auch offen bleibt für die Tiefen und Schönheiten der Natur, der Kulturen und der Religionen, aber auch für die Schattenseiten der Kultur und die Mängel des Religiösen. Wenn auch nicht mit Gelehrsamkeit geprunkt wird, so ist doch jedem einigermaßen Eingeweihten deutlich, daß *D.* auf Grund eigenen Schauens und intensiven Studiums seine Darstellungen der verschiedenen Typen der Kunst und der Religion geformt hat. Bei dem großen Interesse an dem fernen Osten ist dieses Reisewerk warm zu begrüßen. Es ist vielen anderen Reisebüchern über Indien wegen seiner Gründlichkeit und Gedicgenheit überlegen.

An katholischen Darstellungen der nichtchristlichen Religionen in deutscher Sprache besteht wahrlich kein Überfluß. Um so willkommener ist *Anwanders* für weite Kreise berechnete,

überall aus besten und guten Quellen schöpfende und, weil eines Verfassers Werk, im Grundsätzlichen und in der Anlage einheitliche Darstellung, zumal A. in stilistischer Gewandtheit es versteht, die einzelnen Religionen in ihrer Eigenart und in ihrer kulturellen Umgebung lebendig zu kennzeichnen und das Wichtigste herauszuheben. In der Einleitung handelt er kurz über Wesen und Ursprung der Religion. Anerkennenswert ist die Art, wie er es anpackt, die verschiedenen, manchmal schwer faßlichen Theorien auch dem Laien verständlich zu machen. Er unterscheidet Natur- und Kulturreligionen, und es ist ein Verdienst, daß er den Naturreligionen mehr Raum zugesteht, als es sonst in ähnlichen Werken geschieht. Im allgemeinen zeigt er in Kontroversen besonnenes Urteil. Gegenüber der Form der Kulturkreislehre, wie sie von *P. Schmidt* ausgebaut ist, zeigt sich A. von einer geradezu ängstlichen Vorsicht. Ob allerdings die auf S. 552 von ihm gegenüber *Schmidt* formulierten Einwände etwas Wesentliches gegenüber der Kulturkreislehre bedeuten, müßte er ausführlicher darlegen. Es ist wohl zu beachten und zu bedauern, daß A. nur die erste Auflage von *Schm.s* „Ursprung der Gottesidee“ benutzt hat. Über die Religion der Pygmäen und im Verband damit auch über die Frage der Einheitlichkeit und Primitivität der Pygmäenkultur wird *P. Schm.* ja noch ausführlich in seinem zweiten Bande handeln. Dem Buche A.s ist verdienstlicherweise ein religionsgeschichtliches Lesebuch beigegeben und eine Auswahl von Abbildungen; beide bedürfen bei einer Neuauflage, die hoffentlich bald nötig sein wird, einer beträchtlichen Vermehrung bzw. einer Änderung der Auswahl; es würde sich wohl die Anlage eines Sonderbandes für Texte und Bilder empfehlen. Wenn *Anwander* auch jede der Religionen um ihres Eigenwertes willen dargestellt hat, so hat er doch den in der Einleitung von ihm mit Recht aufgestellten Satz bei seiner Darstellung nicht vergessen:

„Nicht bloß subjektiv, auch objektiv ist das Verhältnis der Religionen zum Christentum der Kern der Religionsgeschichte.“

Friedrich Andres.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Unsere priesterliche Betrachtung.

Wie hängt unsere priesterliche Betrachtung mit dem Beruf des Priesters zusammen? Als ich vor längerer Zeit einmal zu einer Gruppe von Theologen in höheren Semestern über diese Frage sprach, habe ich mit einer ganz selbstverständlichen Erinnerung begonnen. Ich habe ihnen gesagt, daß sie einmal mit der Gemeinde, zu der sie würden gesandt werden, in ein Verhältnis des Lebens und der Liebe zu treten hätten. Daß es darauf ankomme, ob sie von vornherein die rechte innere Verbindung mit denjenigen finden würden, die man ihnen anvertrauen werde. Daß ein Geistlicher, der sich selbst suche, dem es um ein ungesorgtes Dasein, um Anerkennung und Beliebtheit zu tun sei, eigentlich den Sinn der Berufung gar nicht begriffen habe. Sondern daß der tiefe Sinn dieses Wortes nur demjenigen aufgegangen sei, der, von sich selbst und seiner eignen hochwürdigen Persönlichkeit befreit, Gottes Sache und das Heil der Seelen aus ganzem Herzen suche; der sich gedrängt fühle, für andere zu denken, zu sorgen, zu tragen und zu leiden, wie eine Mutter für ihre Kinder. Alles eigentlich Selbstverständlichkeiten, die uns aus den Worten des Heilandes und schier aus jedem Blatt des Evangeliums entgegenleuchten.

Der Berufene ist Gottgesandter, das Widergöttliche zu überwinden, den Menschen, die ihm anvertraut sind, Führer und Helfer zur Gotteskindschaft zu werden. Deshalb ist dem Berufenen der Kreis, dem seine Sendung gilt, etwas ähnliches, wie der Mutter ihre Familie. Wie die Mutter sich innerlich, in Stunden der Einsamkeit und in schlaflosen Nächten mit der Familie auseinandersetzt, wie ihr die Kinder „auf der Seele liegen“, wie sie um Licht und Kraft und Muttergnade ringt, genau so geht es dem berufenen Seelsorger mit denen, die Gott seiner Sorge übergeben hat. Auch die Betrachtung ist ihm also nicht ein Stück Lebensschablone, in die er hineingepreßt ist, sondern tiefes Berufs-

bedürfnis. Er „muß“ sich mit Gott in der Einsamkeit seines Gewissens auseinandersetzen über das, was sein Beruf — als ein heiliges Müssen, das auf ihm liegt — von ihm fordert. Darum „muß“ er betrachten, und zwar nicht bloß eine bestimmte kurze Weile des Tages, sondern die Betrachtung wird ihm gleichsam zur Lebenssphäre, in der seine Seele atmet. Sie begleitet ihn auf dem Versuchsgang, auf dem Wege zur Schule, sie wacht mit ihm in den schlaflosen Stunden der Nacht. Er ringt um das Licht von oben und um die Kraft aus Gott, nicht weil es ihm so vorgeschrieben ist, sondern weil es tiefempfundenes Bedürfnis seines Berufes, heiliges Müssen ist.

Vom Beruf her empfängt die priesterliche Betrachtung ihren Sinn. Aber auch ihren Inhalt. Denn der Priester hat mit Gott all das zu überlegen, was er soll, was Inhalt seines Seelsorgerberufes ist. Der Seelsorgsgeistliche ist mit seiner Pfarrei „verheiratet“. Sie liegt ihm am Herzen, wie dem Vater und der Mutter die Familie. Er hat ihr die Liebe Jesu Christi zu verkörpern. Er hat auch ihre Kinder, ihre Heranwachsenden, ihre Familien, ihre verschiedenen Stände zu betreuen. Ihre Armen, Kranken, öffentlichen Sünder sind besonders Gegenstand seiner Sorge. So hat er tausend Fragen mit Gott zu überlegen, um die in dieser Weise nur der Seelsorgsklerus weiß. Daher kann auch seine Betrachtung nicht die gleiche sein, wie die eines beschaulichen Ordensmannes, so wenig der Welt- und Seelsorgsgeistliche selbst nur die zweite oder dritte Garnitur eines Ordensgeistlichen, sondern etwas ganz anderes ist.

Welches soll denn nun der Inhalt dieser priesterlichen Betrachtung sein? Es gibt Betrachtungen, deren Inhalt sich um die Würde des Priesters dreht. Diese priesterliche Würde ist die Würde des Lehrers der göttlichen Wahrheit, des Ausspenders der göttlichen Geheimnisse, des berufstreu Menschen, Erziehers, Freundes, Beraters und

Vaters seiner Gemeinde. Sie soll in ihm lebendig werden und wachsen mit dem Ethos, der inneren Erfassung und der Freudigkeit seines Berufs. Er soll sie sich aber nicht anquälen und sich weder selbstgefällig noch selbstquälerisch damit beschäftigen. Deshalb soll auch sein Beruf und sollen seine Berufsobliegenheiten den Priester in seiner Betrachtung an erster Stelle in Anspruch nehmen. In ihr soll sein Berufsgewissen klar werden, und das Gewissen soll dann die Wege suchen, dem Berufe Genüge zu tun. Das Berufsgewissen aber kann zu voller Kraft erst dann erwachen, wenn dem Priester seine Verbundenheit mit der Gemeinde zum ergreifenden religiösen Erlebnis geworden ist. Der Individualist im Priestertum wäre imstande, sich schwere Skrupel zu machen, wenn er einmal eine Oration in der Messe vergessen hätte, dagegen vollständig gewissensruhig zu bleiben, wenn er unvorbereitet in die Schule gegangen wäre oder die Kanzel betreten hätte. Nur derjenige, der das Geheimnis der Lebensverbindung mit der Gemeinde verstanden hat, kann wahrhaft „Seelsorger“ sein. Hin und wieder stößt man auf einen Typus „Geistlicher“, der den Eindruck des pfarramtlichen Betriebsleiters macht, so daß man sich im stillen fragt, ob denn diese Persönlichkeit eine besondere innere Veranlassung hatte, ins Pfarramt, in die Seelsorge zu gehen, und ob sie nicht ebensogut Direktor eines Unternehmens hätte werden können. In solchen Fällen bleibt denn auch die Seelsorge schlimm an der Oberfläche. Will der Seelsorger, der die „forma gregis ex animo“ sein sollte, dieser Oberflächlichkeit entgehen, so wird er sich mit der Seele in die Seele der Gemeinde hineintasten und sich vor Gott über ihre Triebkräfte und Bedürfnisse, ihre Nöten und Versuchungen, ihre Mühseligkeiten und Leiden klarzuwerden versuchen. Seine Betrachtung wird dann ein Ringen mit Gott um letzte Tiefen sein.

Ich würde vorschlagen, zunächst vor Gott und seinem intimsten Gewissen einmal über die Frage nachzudenken: Wo stehe ich heute mit meinem Beruf? Welches ist das innerste Motiv meines priesterlichen Wirkens? Ist es wirklich die an Gott und Jesus Christus

entzündete Liebe, was mich innerlich beherrscht und beseelt und treibt? Ist mir mein innerer täglicher Umgang mit Christus die speisende Quelle solcher Liebe?

Wie sehen im Lichte dieser Liebe die Kinder aus, die mir anvertraut sind? Und welches ist mein inneres seelisches Verhältnis zu diesen Kindern? Ist meine Liebe zu ihnen wirklich religiös und deshalb ganz anders, als alle andere Liebe? Liebe ich in ihnen bloß den Gott der Schönheit oder den Vater unseres Herrn Jesu Christi? Habe ich wahrhaft Ehrfurcht vor ihnen, weil ich das Heilige in ihnen verkörpert schaue, oder sind es nur Objekte, an denen ich nach einer Schablone herumhandwerkere? Ist es mir darum zu tun, die Gotteskindschaft allmählich in ihnen zu wecken und zu pflegen, daß sich das Schönste und Tiefste in ihnen entfalten kann, oder terrorisiere ich sie mit einer Furcht, aus der sich Knechtesseligkeit und Rebellentum entwickeln muß, weil sie sich dadurch mißhandelt fühlen? Wie sieht im Lichte der christlichen Liebe der Religionsunterricht aus? Was war meine Religionsstunde bisher? Wie werde ich sie gestalten müssen, auf daß sie nicht mehr eine profane Stunde des Einrichterns nützlicher Kenntnisse sei, sondern eine Stunde der Erweckung, der Gnade des Heiligen Geistes? Wie wird die Religionsstunde auch für mich eine heilige Weihestunde, auf die ich mich freue, die mich bereichert, die für mich einen ewigen Wert bedeutet?

Vielleicht gibt es unter diesen Kindern schwierige Charaktere. Das einfachste ist, solche abzustoßen, von der Liebe auszuscheiden. Das wird eine Mutter nie tun und ein Seelsorger auch nicht. Sie werden vielmehr beide gerade um solche Kinder mit Gott ringen im betrachtenden Gebet und nach Wegen suchen, in ihnen das Göttliche zu entfalten und zum Siege zu führen. Dann wird der Seelsorger oft die Erfahrung machen, daß sich das Göttliche um so kraftvoller entwickelt, je stärker das Dämonische in ihnen war.

Von den Kindern her findet der Seelsorger vielleicht am ehesten den Weg zur Familie. Das ist für uns Geistliche eigentlich ein sehr schweres Kapitel, weil wir selbst keine Fa-

milie haben und uns so schwer in die irrationalen Kräfte, aus denen die Familie lebt, aber auch in die irrationalen Bedürfnisse der Familie hineindenken und hineinfinden können. Vielleicht sieht auch der Seelsorger die Familie rein äußerlich an, aber in ihr Inneres, in ihren Sinn vermag er gar schlecht einzudringen. Deshalb findet er sich auch so schwer zurecht in einer Zeit, in der die alte Familienüberlieferung schwindet, in der äußerliche Satzungen ihren Wert verlieren und es darauf ankommt, den Menschen von ihrem Innersten her die Familie zurückzugeben, daß sich allmählich eine neue Norm und Satzung entwickeln möge.

Wie vielfach tritt andererseits an den Geistlichen die Aufgabe der Familienpflege heran: im Mütterverein, im Standesverein, im Jugendverein, in der intimen Aussprache mit solchen, die in ihrer Not bei ihm Rat und Hilfe suchen! Will er dieser Aufgabe gegenüber nicht der hilflose Banause sein, so muß er sich betrachtend, mit Gott und seinem Gewissen ringend, mit der Familie auseinandersetzen. Hier handelt es sich nicht um wissenschaftliche Tatsachen, die man aus Büchern studieren kann; hier handelt es sich um das Leben, das man nur in der Intuition, in der Betrachtung zu erfassen vermag. Wie sorgfältig muß eigentlich eine Mütterpredigt meditiert sein! Wie bald fühlen die Mütter, auch die schlichtesten, ob derjenige, der zu ihnen spricht, bloß von außen her auf sie einredet und ihnen Floskeln und Gemeinplätze zum besten gibt, oder ob in ihm ein Schauen ist von dem, was ihre eigne Seele bewegt! Ob er ihr Vertrauen verdient und ein Recht hat, ihnen Führer zu sein, oder ob er bloß ein unlebendiges Schema zu handhaben weiß, das ihm aus Büchern beigebracht ist.

Wieviel tiefe Einsicht in das Wesen der Familie einerseits und des sittlichen Wachstums andererseits bedarf die Leitung der Jungfrauen, die einmal zu Müttern der Familie heranwachsen und reifen sollen. Und nicht minder der Jungmänner, deren Beruf es einmal sein wird, als Väter ihre gottverliehene Schöpferkraft auszuwirken!

Je intensiver der Seelsorger sich der Fa-

milie widmet, desto mehr wird er die Erfahrung machen, daß neben den typischen Fällen eine ganze Menge individueller Nöte und Schwierigkeiten einhergehen, für die es keine allgemeingültige Regel gibt, die vielmehr aus der Tiefe schonender Einsicht heraus behandelt werden müssen. Da wird denn der Seelsorger, der wirklich einer ist, betrachtend, mit Gott ringend, um Erleuchtung betend des Einzelfalls Herr zu werden versuchen müssen.

Sehr ernste Themen priesterlicher Betrachtung sind sodann folgende. Wie ist mein Verhältnis zu meinen Amtsbrüdern? Ist es wahrhaft christlich? Sind wir Brüder, die sich gegenseitig ertragen, nein, die sich lieben und fördern? Müßten wir uns nicht vor Gott und der Gemeinde schämen, wenn einmal das Allerinnerste dieses Verhältnisses, jenes Triebhafte der *invidia clericalis* ans Tageslicht käme? Und wie stehe ich zu den Lehrpersonen in der Gemeinde, wie stehe ich zum Bürgermeister und zur Zivilbehörde überhaupt? Ist mir klar, daß sie ihre eignen Berufsobliegenheiten haben, habe ich sie einmal ehrlich zu verstehen und zu würdigen gesucht? Bin ich fähig, sie in ihrem Beruf und Berufsethos zu fördern, habe ich Verständnis für ihre eignen Sorgen und Nöte?

Welch tiefes Verständnis müßte eigentlich der Seelsorger den Nöten und Gefährdungen der verschiedenen Stände entgegenbringen! Es geht wirklich nicht an, die Gemeindeglieder einfachhin zu beurteilen nach ihrer mehr oder weniger intensiven Teilnahme am kirchlichen Leben. Eine solche Schablone ist zu einfach, um richtig zu sein. Es gibt religiös und sittlich hochwertige Menschen, denen der Zug zu eifriger Anteilnahme am kirchlichen Leben fremd ist, und andererseits braucht man heute nicht mehr besonders darauf hinzuweisen, daß dieser Zug nicht unter allen Umständen ein Beweis religiöser und sittlicher Hochwertigkeit ist.

Aber muß nicht der Seelsorger die einzelnen Stände dafür zu gewinnen trachten, daß sie mit dem Christentum Ernst machen an der Stelle, wo sie im Alltag in ihren Berufspflichten stehen? Und muß er nicht zu diesem Behuf Einblick in ihre Berufsnöte

und -schwierigkeiten zu gewinnen suchen? Wie will ich die Bauern, Arbeiter, Angestellten, Beamten anleiten, nach den Forderungen christlicher Bruderliebe ihr Leben zu gestalten, wenn ich sie nicht kenne, wenn ich nicht in ihre Seelen schaue und hier die Hemmnisse entdecke, die sich einem lebendigen Tatchristentum entgegenstemmen! Gewiß, Kirchlichkeit als eine Art Ersatz dafür ließen sich manche wohl gefallen, aber ein stilles, entschlossenes Tatchristentum in ihnen zu wecken, dazu bedarf der Seelsorger Einsichten intuitiver Art, wie er sie nur aus dem betenden, betrachtenden Umgang mit Gott gewinnen kann. Wo diese fehlen, da bleibt die Beurteilung an der Oberfläche, aber auch die Seelsorgsarbeit kann nicht in die Tiefe gehen.

Wir beklagen heute tief die Verwahrlosung der heranwachsenden Jugend, den Zerfall der Sitte, selbst bis ins weltentlegene Dorf hinein. Wie wollen wir dieser Dinge Herr werden? Müssen wir uns nicht mit dieser ganzen Not belasten, um dann im betrachtenden Gebete Licht und Kraft für den Weg zu erlangen, den wir im Dienste unserer Jugend zu gehen haben? Vielleicht sind in unsere Pfarrei Strömungen und Menschen eingebrochen, die das bisherige gute Verhältnis zu stören, ja zu zerstören drohen. Vielleicht gibt es in unserer Pfarrei öffentliches Ärgernis irgendwelcher Art. Nur im betrachtenden Gebete werden wir die Kraft erlangen, mit solchen Schwierigkeiten fertig zu werden.

Der Geistliche, der einmal diesen Weg gefunden hat, vor Gott und seinem Priestergewissen seine Berufsobliegenheiten betrachtend durchzudenken, wird erst an die letzten Tiefen seelsorglichen Wirkens herankommen und aus seiner Berufsarbeit jene Freude und Lebenserfüllung schöpfen, die nur aus restloser Hingabe an Gott und die ihm anvertrauten Seelen hervorquillt.

Anton Heinen, M.Gladbach.

Eine Hausmission.

Die Ausführungen in Nr. 3 (1927) dieser Zeitschrift von Prof. Dr. Schwer über Kirche und Volk haben die Aufmerksamkeit und das Interesse weiter Kreise erweckt. Selbst die

sozialistische Presse hat sie wörtlich, ohne Kommentar, abgedruckt. Wenn es wahr ist, daß „die Arbeiterschaft fast aller überwiegend katholischen Länder in Massen der Kirche den Rücken gekehrt hat“, daß „unverkennbar und anscheinend unaufhaltsam der Sozialismus, insbesondere der Kommunismus, vorrückt“, daß „der Sozialismus trotz aller zeitweiligen Rückschläge zuletzt zum Siege kommen wird“, daß „der Sozialismus für ungezählte Menschen in die Stellung eingerückt ist, die bei andern die Religion einnimmt“ usw. — dann können wir verstehen, daß die Sozialisten mit Genugtuung solche katholische Presseäußerungen buchen, weil sie ja ein vollgültiger Beweis zu sein scheinen für die ungeheure Werbekraft der sozialistischen Idee. So sehr wir aber einerseits die Ausführungen des Verfassers nur bestätigen können, ebenso wenig können wir den Pessimismus weiter katholischer Kreise teilen, die vielleicht schon mit einem Untergang des christlichen Abendlandes rechnen. Unter Hinweis auf die Heilmittel, die nach Sch. von den verschiedensten Gruppen empfohlen werden, um der katholischen Idee wieder zum Siege zu verhelfen, möchten wir auf ein Mittel hinweisen, über dessen absoluten Wert man zwar noch nicht einig ist, das aber vor kurzem zum erstenmal in einer rheinischen Großstadt, auf die vieles zutrifft, was Sch. ausführte, zur Anwendung gekommen ist und in seinem Erfolg mehr als einen bloßen Versuch bedeutet, die abständigen Massen wieder für die Kirche zu gewinnen. Wir meinen die Hausmission 1927 in St. Severin zu Köln.

Die ungefähr 17 000 Seelen zählende Pfarre ist aus den verschiedensten Bevölkerungsschichten zusammengesetzt. Es ist in ihr, namentlich in den Geschäftsstraßen, ein guter Bürger- und Mittelstand vertreten. Ärzte, Juristen, Philologen, Pharmazeuten bilden die in geringer Zahl vorhandene Akademikerschicht, während der größte Teil der Pfarre dem Arbeiter- und Handwerkerstande angehört. Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot werden von dieser letzteren Bevölkerungsschicht besonders drückend empfunden. Die kirchlichen Verhältnisse sind äußerlich wohl-

geordnet. Die Pfarre hat ein geräumiges und schönes Gotteshaus, das fast im Mittelpunkt der Pfarre liegt und von allen Seiten aus in wenigen Minuten zu erreichen ist. Seelsorgsklerus (1 Pfarrer und 4 Kapläne) ist in genügender Anzahl vertreten. Außerdem befinden sich in der Pfarre vier bedeutende klösterliche Niederlassungen mit geräumigen Kapellen und zwei hauptamtlich angestellten Geistlichen. Daß die Seelsorge auch nach der organisatorischen Seite hin nicht vernachlässigt wird — Pfarrkartothek, Pfarrsekretariat, Pfarrhelfer, Pfarrschwester —, braucht nicht betont zu werden. Die katholischen Vereine für die einzelnen Stände und Geschlechter sind selbstverständlich vorhanden, und wenn auch der Pfarre noch ein eigentliches Jugendheim oder Gemeindehaus fehlt, so befindet sich doch in ihr ein katholisches Vereinshaus, das selbstverständlich allen katholischen Veranstaltungen offensteht.

Wir waren der Ansicht, daß zur Hèbung des religiösen Lebens in der Pfarre das außerordentliche Seelsorgsmittel einer Mission nottue. Denn auch St. Severin teilt mit allen Kölner Pfarren, wenigstens in der Altstadt, den Prozentsatz der aktiven und inaktiven Katholiken: aktiv sind 20—25% der Männerwelt, 30—35% der Frauenwelt. Zu einer der landläufigen Missionen von 2—3 Wochen konnten wir uns aber nicht entschließen, zumal die Mission von 1919 nach dem allgemeinen Urteil ein Schlag ins Wasser war, und auch zwei Missionen, die in diesem selben Jahre in zwei andern großen Kölner Pfarreien gehalten worden sind, bemerkenswerte Erfolge nicht gezeitigt haben. Hier und dort gilt, was Sch. nach *Klinkenberg* zitiert: „Selbst bei außergewöhnlichen Veranstaltungen, Männerpredigten, Triduen u. dgl. (z. B. Missionen) erfaßt man, ähnlich wie im Vereinsleben, immer dieselbe Zahl derer, die schon mehr oder weniger am religiösen Leben teilnehmen.“ Deshalb entschlossen wir uns zu einer Hausmission.

Wir waren uns von vornherein darüber klar, daß die Abhaltung einer Hausmission in erster Linie eine Personen- und eine Geldfrage ist. Eine Personenfrage: Nicht jeder Missionar ist imstande, die geistigen

und körperlichen Anstrengungen auszuhalten, die die wochenlang andauernden Hausbesuche, persönlichen Aussprachen, Predigten, Missionsfeiern und ein fast ununterbrochen starker Beichtbetrieb verursachen. Und die Größe der Pfarre St. Severin machte es notwendig, 7 Missionare in den Dienst der Hausmission zu stellen. Eine Finanzfrage ist eine solche Hausmission insofern, als der Unterhalt der Missionare, die ihnen zukommende Vergütung, aber auch die intensive Benutzung der Kirche (Licht, Reinigung, Zelebration) sowie die Einstellung vieler Hilfskräfte nicht unwesentliche Kosten verursachen. Beide Fragen lassen sich aber bei gutem Willen leichter lösen, als es von vornherein den Anschein hat. Der Opfersinn ist in unseren Reihen noch erfreulich stark und hat sich auch in St. Severin bewährt. Es muß allerdings noch hinzukommen, daß auch der Kirchenvorstand einer Pfarre den nötigen Weitblick hat, um die finanzielle Seite sicherzustellen.

Nun zur Methode der Hausmission. Die bisher übliche Art der Missionen auf der einen Seite und die Hausmission andererseits kann man wohl kurz so charakterisieren: Bei den gewöhnlichen Missionen wird mehr die Masse bearbeitet, obwohl natürlich der einzelne auch erfaßt wird oder erfaßt werden soll. Bei der Hausmission geht die Arbeit in allererster Linie auf den einzelnen. Systematisch wird jede einzelne Familie, jede Einzelperson vorher besucht. Zu diesem Zwecke wurde St. Severin in 7 Bezirke eingeteilt, von denen jeder 700—800 Familien bzw. Einzelpersonen umfaßte. Die erste Arbeit der sieben Missionare bestand also darin, die ca. 700 Familien des ersten Bezirkes zu besuchen und zur Mission einzuladen. Jedoch mußten die einzelnen Familien auf den Besuch des Missionars schon vorbereitet sein. Es mußte festgestellt sein, wann in jedem Einzelfall die beste Besuchszeit war. Es mußte im allgemeinen schon festgestellt werden, wessen Geistes Kinder die einzelnen waren, um dem Missionar überflüssige Arbeit zu ersparen. Diese Vorarbeit war durch eine kleinere Zahl von Laienhelfern besorgt, die vor und während der Mission fast ununterbrochen ange-

strengt tätig waren. Daß auch durch Artikel in der Kirchenzeitung, durch Flugblätter, durch Predigten die Mission schon wochenlang vorbereitet worden war, braucht nicht besonders erwähnt zu werden. Ohne gründliche Vorbereitung wird jede Mission, und namentlich eine zwei- oder dreiwöchige Mission, immer ein Schlag ins Wasser sein. Nachdem die Besuche des ersten Bezirkes abgeschlossen waren, begannen für diesen ersten Bezirk die eigentlichen Missionspredigten in derselben Anordnung, wie sie bei Missionen üblich ist. Jedoch wurden während der ersten Besuchswoche schon täglich einleitende Abendpredigten gehalten, die allmählich in die Missionsstimmung einführen sollten. Auch war die erste Woche den Kindern gewidmet, die in einigen Vorträgen auf eine gemeinschaftliche Kinderkommunion mit Erneuerung der Taufgelübde vorbereitet wurden. Diese Arbeit an den Kindern war aber zugleich ein vorzügliches Propagandamittel für die Mission der Erwachsenen; denn es wurde auch diesmal wieder festgestellt, daß trotz aller Vorarbeit viele Pfarrangehörige von der Mission nichts wußten, bis der Laienhelfer bzw. der Missionar sie zur Mission einlud. In der Predigtwoche des ersten Bezirkes wurde zugleich der zweite Bezirk besucht, für den dann in der darauffolgenden Woche gepredigt wurde. Jedoch wurde es jedem Bezirk nahegelegt, zwei Wochen lang die Predigten zu besuchen, so daß es den Missionaren möglich war, die ewigen Wahrheiten erschöpfend zu behandeln. Es wurden täglich drei Predigten gehalten: vormittags um 6 und um 9 und abends um 8 Uhr. Die Frühpredigten waren naturgemäß schwächer, die Abendpredigten aber 9 Wochen lang überraschend gut besucht. Die üblichen Missionsfeiern: Abbitte vor dem Allerheiligsten, Weihe an die Mutter Gottes wurden nur hin und wieder gehalten, um ein Übermaß zu vermeiden. Die letzte (9.) Woche war gewissermaßen eine Zusammenfassung der ganzen Mission, galt vor allem auch denjenigen, die bis dahin wegen notwendiger Abhaltungen oder auch aus Gleichgültigkeit der Mission ferngeblieben waren.

Neben den Hausbesuchen lag der Schwer-

punkt der Arbeit in der ständigen Kontrolle der wirklichen Beteiligung an der Mission. Bei den Hausbesuchen überreichten die Missionare jedem Erwachsenen, also nicht den schulpflichtigen oder noch nicht schulpflichtigen Kindern, eine sogenannte Teilnehmerkarte. Dieselbe enthielt eine genaue Missionsordnung sowie abtrennbare Kontrollzetteln, die auf jeden Tag der Woche und auf den Empfang der hl. Kommunion lauteten (im ganzen 8). Die Teilnehmerkarte sowie die daranhängenden Kontrollzettel enthielten die Nummer des Betreffenden, die die Missionare bei der Überreichung gleichzeitig in ihre Liste eintrugen. Diese Zettel wurden vor den Predigten an der Kirchtüre eingesammelt oder waren auf die Kommunionbank zu legen, und an Hand der Listen, in denen die abgegebenen Kontrollzettel eingetragen wurden, war die Teilnahme der einzelnen leicht festzustellen. Dieses Kontrollsystem könnte befremdlich erscheinen, und es stieß auch hier und da auf Widerstand. Jedoch kann man sich ohne Kontrolle kein genaues Bild von dem Missionserfolg machen. Alle sonstigen Schätzungen sind ungenau und fast immer optimistisch gefärbt. Auf Grund dieser Kontrolle konnten dann die sogenannten Nachbesuche gemacht werden, die überraschend gute Resultate zeigten. Das Kontrollsystem wurde auch dadurch gemildert, daß das Vorzeigen der Teilnehmerkarte ein Anrecht auf einen Sitzplatz in der Kirche gab, ferner dadurch, daß man immer und immer wieder von der Kanzel darauf hinwies, nur durch dieses Mittel könnten die Abständigen erkannt und erfaßt werden. Die Schwierigkeiten der Kontrolle wurden verhältnismäßig leicht überwunden.

Überhaupt haben sich während der Mission keinerlei unüberwindbare Schwierigkeiten und Widerstände herausgestellt. Mit wenigen Ausnahmen wurden die Missionare überall höflich, vielfach auch liebenswürdig aufgenommen, und viele Pfarrangehörige wetteiferten, ihnen behilflich zu sein und ihnen Abständige und Irreführte zuzuführen. Nur 230 Katholiken haben die Teilnahme an der Mission ausdrücklich abgelehnt. Einige Sekten schienen auch die Gelegenheit zu be-

nutzen, um ihre Traktätchen zu verteilen, jedoch fanden sie keine Beachtung. Auch die gegnerische Presse nahm von der Mission keine Notiz, obwohl das Freidenkertum und der Kommunismus offen und frei an den Pranger gestellt wurden.

Wenn schon vor der Mission das übernatürliche Moment einer jeden Seelsorgsarbeit stark betont worden war durch beständige Aufforderung zum Gebet, so wurde dasselbe natürlich während der Missionswochen ganz besonders in den Vordergrund geschoben. Sicher ist im stillen viel für den guten Verlauf der Mission gebetet worden. Aber es war auch überaus erfreulich, wie sich täglich mehrere Hundert zu einer zwanglosen Betstunde in der Kirche einfanden, wie die Wochentagsmesse überaus stark besucht wurde, wie während der Mission an 20 000 heilige Kommunionen ausgeteilt wurden.

Der Erfolg der Mission läßt sich eigentlich zahlenmäßig nicht feststellen. Es ist nur Gott allein bekannt, wie viele den Glauben wiedergefunden haben, wie viele Zweifel behoben worden sind, wieviel Unrecht wiedergutmacht worden ist. Immerhin mögen einige Zahlen den Schluß dieser Ausführungen bilden. Die Beteiligung der einzelnen Bezirke an der Mission, an den Predigten, am Sakramentenempfang war verschieden, aber durchschnittlich beteiligten sich auf Grund der Kontrollzettel an den Predigten 50%, am Sakramentenempfang 40% unter Ausschluß der Kinder. Es wurden 49 Ehen saniert, und in 50 Fällen fand eine Rekonziliation des katholischen Teiles statt. Rücktritte von Ausgetretenen waren 20, Konversionen 14 zu verzeichnen. Für die Kirchenzeitung wurden 85 neue Abonnenten gewonnen, für die katholische Lokalpresse 150. Auch wurden einige Umschulungen von Kindern aus der freien Schule angemeldet. Die katholischen kirchlichen Vereine: Jugendvereine, Männerapostolat, Mütterverein wurden selbstverständlich während der Mission wärmstens empfohlen, jedoch wurde mit Absicht von einer besonderen Agitation für diese Vereine Abstand genommen, da erfahrungsgemäß die während einer Mission gewonnenen Mitglieder meistens nicht standhalten.

Die Hausmission hat schließlich für die gewöhnliche Seelsorgsarbeit ein ganz unschätzbares Material geliefert. In die angefertigten 49 Listen sind sämtliche Pfarrangehörige einschließlich der Kinder und der Einzelpersonen eingetragen, und bei jedem sind Beteiligung oder Nichtbeteiligung an der Mission, Gesinnung (kirchentreu oder abständig), die Familien- und Eheverhältnisse (gemischte Ehe, geschieden) genau ersichtlich. Mittels dieser Listen kann die Pfarrkartothek ergänzt werden, und durch die beständige Bearbeitung der Kartothek durch die Pfarrhelferin mit Unterstützung der Laienhelfer, die nach der Mission zu regelmäßigen Besprechungen im Pfarrhaus zusammenkommen, ist die Pfarrgeistlichkeit über den Stand der Pfarre immer auf dem laufenden.

Unser Gesamturteil geht dahin, daß für Großstadtpfarran nur von einer Hausmission wirkliche Erfolge zu erwarten sind, und die Mission von St. Severin hat gezeigt, daß eine solche auch unter den schwierigsten Verhältnissen durchführbar ist. Möge der Wunsch Sr. Eminenz sich erfüllen, der mit Bezug auf den eingesandten Missionsbericht in einem anerkennenden Schreiben ausführt: „Vielleicht wird das Beispiel Ihrer Hausmission in unserer Metropole, deren katholisches Leben, Gott sei es geklagt, so vielen Gefahren ausgesetzt ist, bald wiederholt und mit gleichem Eifer und ähnlichem Erfolg nachgeahmt werden.“ Pfarrer Gust. Meinertz, Köln,

Anm. Als Ergänzung zu diesem dankenswerten Bericht sei noch auf den Artikel „Eine Haus- und Kapellenmission“ im 3. Jahrgang dieser Zeitschrift (1926), S. 290 ff., verwiesen.

Brevier-Reform.

Durch päpstliches Handschreiben vom 2. Juli 1911 wurde eine Kommission zur Neuordnung des Psalmengebetes im römischen Brevier eingesetzt, die zu der alten Übung, die 150 Psalmen möglichst jede Woche zu rezitieren, zurücklenken sollte. Diese Maßnahmen waren nur als erster Schritt zur Brevierreform und nur als vorläufige Ordnung gedacht. Eine Revision der biblischen Texte,

der historischen Lesungen, der Väterlesungen und der Hymnen wurde zugleich in Aussicht gestellt. Davon lesen wir in dem Decretum approbationis der neuesten Brevierausgaben unterm 25. März 1914. Jahrzehnte sind für solche Arbeit erforderlich, und es kann nur erwünscht und der Sache dienlich sein, wenn die Brevierbeter selbst zu diesen Reformen das Wort ergreifen und mithelfen, dem Officium Divinum eine möglichst vollkommene Gestalt zu geben. Aus dieser Erwägung heraus schrieb Pfarrer Dr. Xaver Schmid in Neudorf (Kt. Luzern) sein Büchlein „Brevierreform, Gedanken zum künftigen Abschluß der Reform des römischen Breviers unter Einschluß etwelcher Änderungen im Missale“ (Räber & Cie., Luzern 1927, 142 S., 3,20 M.). Seine Vorschläge sind von dem Bestreben geleitet, das Brevier objektiv zu einem in jeder Hinsicht unantastbaren Mittel geläuterter Gottesverehrung zu machen und dem Beter subjektiv eine digna, devota et attenta recitatio zu erleichtern. Seine Angaben lösen weitere Gedanken aus, von denen einige hier vorgelegt werden.

An erster Stelle steht der Wunsch einer neuen Psalmenübersetzung. Die Arbeiten zur Wiederherstellung des ursprünglichen Vulgatatextes führen nicht zu einer Fassung der Psalmen, wie sie der Beter braucht. In die Vulgata sind so viele Fehler und Mißverständnisse der früheren lateinischen wie auch der griechischen Übersetzung eingedrungen, daß man an manchen Stellen des lateinischen Psalmentextes den ursprünglichen Sinn gar nicht mehr erkennen kann, daß also nicht einmal die erste und wichtigste Forderung erfüllt ist, die man an eine Übersetzung stellen muß. „An diesem Tatbestande hat auch die wiederholte Revision, die der hl. Hieronymus an der Hand des griechischen Textes vorgenommen hat, nichts Wesentliches geändert“ (S. Landersdorfer, Die Psalmen, 1922, S. 8). Man verlangt, der Geistliche solle die Psalmen studieren und dadurch immer tiefer in ihren Sinn und Gehalt eindringen; hiervon wird er niemals dispensiert werden können. Aber wäre es nicht eine Wohltat für den Beter, daß er ferner nicht mehr genötigt würde, etwas

anderes zu denken, als er mit den Augen liest und mit dem Munde ausspricht! Mit vielen Versen kann er doch nur dadurch fertig werden, daß er sich zuerst vorstellt, wie es heißen müßte und hierauf seine Aufmerksamkeit und Andacht richtet. Zu solch mühsamen Betätigungen und komplizierten Leistungen sollte man keinen Leser eines Buches, noch weniger einen Beter, veranlassen. Sch. hat zu einzelnen dunkeln Psalmenversen Verbesserungsvorschläge gemacht. Nicht alle sind glücklich ausgefallen; manchen fehlt die Eurhythmie unserer heutigen Psalmen, die für das gemeinschaftliche Beten und Singen erhalten bleiben muß.

Die längeren Psalmen sind in der Verteilung auf die Tage der Woche in mehrere selbständige Glieder zerlegt, wie es vormals nur mit Ps. 118 gehalten wurde. Man hat den Eindruck, daß der Redaktor der neuen Fassung mitunter mehr auf äußere Gleichheit der Länge als auf Anschmiegun an die innere Struktur des zu teilenden Liedes geachtet habe. An den vier ersten Tagen der Woche sind im ganzen 21 Psalmen in je zwei oder mehr Teile aufgelöst. Bei 12 davon treffen die Einschnitte mit dem Aufbau der Disposition zusammen, bei 9 ist der Absatz bald einen oder mehrere Verse zu früh, bald zu spät gelegt (vgl. A. Miller, Die Psalmen, 2 Bde. 1920, wo auf die Hervorhebung der Gliederung besonderer Wert gelegt ist). Da die verschiedenen Glieder eines zerlegten Psalms durchweg in der gleichen Nokturn oder Hore vorkommen, macht es gar keine Schwierigkeit, die Teilung nach der Gliederung des Liedes ohne Rücksicht auf genaue Gleichheit der Teilungsglieder vorzunehmen.

Die Antiphonen bieten namentlich in der Weise des ritus simplex und semiduplex Anlaß zu einzelnen berechtigten Ausstellungen; vor 100 Jahren haben Liturgiker schon darauf hingewiesen. Eine Reform dieser Stücke bereitet hier mehr Schwierigkeit, als Sch. anzunehmen scheint, weil auch die musikalische Bedeutung der Antiphon und ihrer Intonation ins Auge zu fassen ist.

Über die Bibellesungen faßt sich Sch. kurz und trägt einige gut begründete Desideria vor. Unter anderm regt er an, aus den

Kleinen Propheten nicht immer das Initium, sondern irgend etwas Wichtiges auszuwählen. Das gilt auch für andere Bücher. So lesen wir das Ezechielinitium wegen der bekannten Symbole viermal, bei den Festen der vier Evangelisten, und dann noch ein fünftesmal im November als *lectio de tempore*. Die Initienlesung ist eine historische Reminiszenz. Ehedem sollte, wie das Psalmenbuch jede Woche, so die ganze Bibel jedes Jahr zur Verlesung kommen; Septuagesima begann der Turnus, wie heute noch, mit der Genesis. Durch Verkürzung der Lektionen fiel diese Übung fort, und die Initien sollen nun das ganze Buch vertreten. Was hindert, im Interesse des Gebetes und des religiösen Lebens, diesen äußerlichen Gesichtspunkt durch die Rücksicht auf die innere Ergiebigkeit der Perikopen zu ersetzen! Ein Kernstück ist ja auch sachlich eine würdigere Vertretung eines Buches als der Abschnitt, der gerade den Eingang bildet.

Die Väterlesungen haben im *Officium de tempore* noch die gleichen Stücke wie vor fast 1000 Jahren. Die heutige Kenntnis der patristischen Literatur ist gründlicher und umfassender als die damalige. Die Vorliebe für allegorische Schriftauslegung, die vom kirchlichen Altertum her das Frühmittelalter noch ganz beherrschte, ist geschwunden. Welcher Grund sollte im Wege stehen, eine gediegene Neuwahl patristischer Quellenstücke vorzunehmen, die das religiöse Leben stärker anregen, als etwa die Auslegung der Parabel von den Talenten bei Gregor d. Gr. und anderen Vätern. In der Festoktav der Unbefleckten Empfängnis Mariä sind patristische Stücke vorgesehen, die kaum noch den Charakter der Lesung haben, die in ihrem schrankenlosen Enthusiasmus liturgisch höchstens als *Responsorium* paßten. Es fehlt nicht an mariologischen Abschnitten der Väterliteratur, die einen guten Ersatz für diese bieten; den dogmatischen Gegenstand der Festfeier enthalten die heutigen Lesungen ja ebenso wenig wie andere Vaterschriften, er wurde im christlichen Altertum überhaupt nicht erörtert.

Unter Urban VIII. erhielten die Hymnen des *Breviers* ihre gegenwärtige Form. Diese

Hymnenverbesserung hat viel Tadel erfahren und ging in nicht wenigen Fällen auch sicher übers Ziel hinaus. Doch macht *Sch.* an trefend gewählten Beispielen klar, daß wir nicht generell eine Repristination des vorurbanischen Textes herbeisehnen können.

Mancherlei berührt der Verfasser, auf das hier nicht näher eingegangen werden soll. Nur sein Schlußwort sei noch abgedruckt: „Mögen wir Priester freimütig und demütig unsere Wünsche den hochwürdigen Oberhirten vortragen. Beim Gebete selber aber mögen wir alle über diese und jene äußere Unvollkommenheit, die heute dem *Officium sacrum* noch anhaftet, hinwegsehen... und mit frommer, echt kirchlicher Gesinnung es stets so verrichten, daß es uns zur Himmelsleiter wird und uns verhilft, dereinst einzustimmen in des Himmels Lob- und Preisgesang, der ohne Unterlaß vor dem Throne Gottes und des Lammes erschallt“.

F. J. Peters.

Kirche und Kultur.

Als vor etwa Jahresfrist *Karl Muth*, der hochverdiente Begründer und Herausgeber des „Hochland“, seinen 60. Geburtstag beging, haben ihm Freunde und Mitarbeiter, wie es bei solchen Anlässen Brauch geworden ist, eine literarische Festgabe dargebracht (Verlag Kösel & Pustet, 395 S., München 1927). Von den einzelnen Beiträgen dieser Sammlung soll — zwei oder drei ausgenommen — hier nicht die Rede sein, es sei deshalb gleich vorausgeschickt, daß alle wertvoll, manche nach Inhalt und Form kleine Kabinettstücke sind, sondern der Titel des Buches ist es, der aufhorchen macht und wohl auch aufhorchen machen will. „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland“. Nicht einer der bei ähnlichen Sammelgaben vielfach üblichen Behelfe, um sehr disparate Dinge notdürftig zu überdachen. Sondern ein mit Vorbedacht breit hingeworfenes Leitwort. Ein Wegweiser, der mit dem einen Arm in eine überwundene Vergangenheit zurückweist, mit dem anderen einer neuen Zukunft sich entgegenstreckt. Wie ein Aufatmen geht es durch die ersten Aufsätze von *Friedrich Fuchs*, *Joseph Nadler*,

Philipp Funk, Peter Wust. Katholizismus und Kirche in Deutschland sind an einem Wendepunkt angelangt. Die Tage sind gezählt, in denen sie durch widrige Geschicke und eigne Schuld genötigt waren, das bittere Brot der Verbannung zu essen. Die Tore des Ghetto — immer aufs neue kehrt das Wort wieder — haben sich aufgetan. Der Wüste entronnen ziehen die deutschen Katholiken über die steile Höhe, auf der das Wegzeichen aufragt, in das leuchtend vor ihnen ausgebreitete gelobte Land der Kultur hinab. Was vor einigen Jahren in der bekannten Artikelserie von *P. Wust* als „Rückkehr aus dem Exil“ viele Federn in Bewegung setzte (vgl. die unter diesem Titel von *Karl Hoeber* gesammelten Stimmen, Düsseldorf, L. Schwann, 1926), kehrt hier mit positivem Vorzeichen wieder. Mit welchem Recht?

Kein Zweifel, daß der große Umschwung in den Geschicken des deutschen Katholizismus, wie ihn insbesondere mit geistvoller Sonderung und Verknüpfung der vielfältig neben- und übereinander gelagerten Fäden die beiden Aufsätze von *Friedrich Fuchs* „Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert“ und *Philipp Funk* „Der Gang des geistigen Lebens im katholischen Deutschland unserer Generation“ schildern, sich tatsächlich vollzogen hat. Der katholische Volksteil ist heute im Leben der Nation, und zwar auf nahezu allen Gebieten, zu einer Bedeutung und Stellung gelangt, wie sie ihm seit Menschengedenken nicht beschieden war. In Staat und Stadt, in der Regierung, in der Volksvertretung und im öffentlichen Leben, in Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Technik kann er gegenwärtig Namen und Leistungen aufweisen, wo man ehemals Katholiken mit der Laterne suchen mußte. Man kennt ihn, hat sich bereits wieder gewöhnt, mit ihm als einem vollberechtigten Gliede des Volksganzen zu rechnen, wo man noch vor wenig mehr als einem Menschenalter über ihn zur Tagesordnung überging. Es soll hier nicht gegeneinander abgewogen werden, wieviel von diesen Erfolgen seiner eignen, lange gewaltsam aufgestauten und nun befreiten Kraft zu danken ist, wieviel der großen poli-

tischen Umwälzung, die, lange vorbereitet, ihm die Bahn freimachte; ob er die Mauer überstiegen hat, wie das Motto zu dem Beiträge von *Friedr. Fuchs* in Anlehnung an Ps 17, 30 will, oder durch eine gewaltige Bresche im rechten Augenblick sich den Weg gebahnt hat. Beides kam wohl zusammen. Aber so oder so: die neue Situation ist gegeben. Und soll die Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in diesem Sinne verstanden sein, daß der deutsche Katholizismus zurzeit den großen Aufgaben der Zeit Aug in Aug gegenübergetreten und für die Geschicke und die Zukunft des gesamten Volkes in ganz anderer Weise mitverantwortlich geworden ist als früher, so darf man unbedenklich zustimmen.

Dann wird allerdings vor allem die Vorstellung fernzuhalten sein, aus ob der Begriff „Kultur“ nur oder auch nur in der Hauptsache die wissenschaftlichen, literarischen und künstlerischen Belange umfasse, als ob daher die Kulturhöhe eines Volkes oder Volksteils und seine Bedeutung für die Kultur an seiner aktiven Beteiligung am literarischen und künstlerischen Schaffen abzumessen und abzulesen sei. Auch den Mitarbeitern an vorliegendem Buche liegt dieser Gedanke zweifellos ferne, aber beim Durchlesen der ersten Aufsätze kommt man doch über den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit nach dieser Richtung hin nicht hinweg. Waren wir Katholiken denn, wenn man mit dem echten und vollen Begriff von Kultur an die Betrachtung des verfloßenen Jahrhunderts katholischen Lebens in Deutschland herangeht, wirklich so kulturarm, waren wir so vermuffte Ghettoinsassen, so von aller Kultur unseres Volkes hoffnungslos abgesperrte Hinterweltler, wie manche uns anscheinend wollen glauben machen? Als ausgemacht darf wohl gelten, daß unser ganzes Volk in der ersten Hälfte des verfloßenen Jahrhunderts, ja bis zu der verhängnisvollen Wendung hin, die in den 70er Jahren eintrat, noch eine Kultur besaß, auf die geringschätzig hinabzuschauen die Gegenwart gewiß nicht den geringsten Anlaß hat. Keine Kultur der Genies und welterschütternder Leistungen, wie sie heute anscheinend an der Tagesordnung sind. Keine Kultur,

die Millionen für Opernhäuser, Ausstellungen, Feste und Olympiaden auswerfen konnte. Wir waren arm, und der Pariser rümpfte die Nase, wenn selbst in der preußischen Hauptstadt des 3. bis 6. Jahrzehnts allenthalben die fadenscheinige Dürftigkeit eines mühsam aus tiefer Verarmung sich emporringenden Volkes noch durchschimmerte. Aber wir besaßen ein geistiges Leben von ungemeiner Regsamkeit, eine Literatur und Musikpflege, die bis tief in die bürgerlichen Kreise hinabreichte, eine echte Familienkultur und eine feingeistige Geselligkeit bis in die höchsten Kreise der Gesellschaft hinauf. Und an dieser Kultur hatte auch der katholische Volksteil seinen Anteil, soweit seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung ihm überhaupt den Zutritt zu ihr ermöglichte. Die Geschichte vieler alten angesehenen katholischen Familien im Westen und Süden, die uns heute in persönlichen Jugend- und Lebenserinnerungen wie auch in guten Biographien zugänglich ist, zeigt es fast auf jeder Seite, wie wenig man sich damals vom Kulturleben der Zeit ausschloß, wie man las, musizierte, an allen künstlerischen Veranstaltungen sich hörend und mitwirkend beteiligte. Bis in unsere Tage hinein hat sich als stummer Zeuge aus der Zeit der Großväter und Urgroßväter auch auf katholischer Seite noch ein Familienerbe erhalten, das gelegentlich selbst auf „Ausstellungen aus Familienbesitz“ von ihrer feinen Bildung und ihrer Kunstliebe spricht. Man wird einwenden, daß es sich hier immer nur um kleine Kreise der katholischen Bevölkerung handle. Gewiß, darin unterschied sich auch diese Vergangenheit von der Gegenwart nicht. Was sie aber ganz erheblich über unsere, von ihrer „Kultur“ so überzeugten Zeit erhob, war dies, daß auch die breiten Schichten des Volkes noch bis gegen Ende der 50 er und 60 er Jahre, und zwar von den noch kleinen Städten angefangen bis ins entlegenste Dorf hinein, eine eigne Kultur im besten Sinne des Wortes besaßen. Nicht, als ob es damals an Schäden und Schatten im religiösen und sittlichen Leben gefehlt hätte. Aber noch war der Kern des katholischen Volkes in seinem religiösen Glauben und der Ehrfurcht

vor den sittlichen Geboten unerschüttert; noch war die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe unangetastet, das eheliche Leben durch die natürlichen und göttlichen Gesetze behütet; noch standen, namentlich auf dem Lande, starke Reste väterlicher Sitte aufrecht; die Erziehung der Jugend lag noch fest in der Hand des Elternhauses, und im öffentlichen Leben war das Gefühl für Sitte und Anstand noch ungetrübt.

Nicht um die Vergangenheit künstlich zu bestrahlen und dadurch die Gegenwart dunkler erscheinen zu lassen, sei das alles erwähnt, sondern um daran zu erinnern, wie gerade das Kultur im echten und eigentlichen Sinne war, auch wenn uns Katholiken damals eine nennenswerte Mitwirkung am literarischen Schaffen der Nation versagt geblieben ist. Wie arm an diesem wertvollsten Kulturgut ist demgegenüber die Gegenwart geworden! In erschütternder Weise bringt uns das schon die Statistik zum Bewußtsein, wenn sie von Geburtenrückgang, Abtreibungen und Ehescheidungen, von Geschlechtskrankheiten und Alkoholismus, von Proletariat und Wohnungsnot, von Jugendverwahrlosung und Zunahme der Vergehen gegen Leben und Sittlichkeit zu reden beginnt. Und wie steht es heute um die gesellschaftlichen Sitten, um Tanz, Mode, Vergnügungen, um die Geschlechtsmoral und so viele andere Dinge, die kein Statistiker zu erfassen vermag! Wieviel an Scheinkultur und Unkultur trifft die Kirche bei der Wiederbegegnung mit unserm Zeitalter an. Wieviel ist künstliche Mache, an allzu sichtbaren Drähten aufgedreht und aufgezo- gen, was Innerlichkeit und Natürlichkeit vortäuschen will, auf den Gebieten der Volksbildung, der Volkskunst, selbst der Jugendbewegung, für die doch vor allem jede Künstelei und Unnatur den geistigen Tod bedeutet! Der ungeheuren Intensität des modernen Lebens, dem beschleunigten Zeitmaß des Denkens und Arbeitens, der großen Unruhe und Hast, die über den heutigen Menschen gekommen ist, entspricht nun allerdings auch eine ungemein gesteigerte geistige Regsamkeit, eine vervielfachte Produktivität auch im Bereich der Literatur und der bildenden Künste.

Das braucht man nicht zu verkennen und zu verkleinern, man soll es aber auf seinen Tiefgang und Einfluß hin auch nicht überschätzen. Welches sind denn eigentlich die meistgelesenen Bücher, die meistaufgeführten Theaterstücke? Wo hält sich heute eine ernsthafte Bühne noch ohne so erhebliche Zuschüsse, daß selbst finanzkräftige Städte immer wieder vor der Frage stehen, ob diese Ausgaben angesichts einer lähmenden Interesselosigkeit des Großteils der Bevölkerung überhaupt noch zu verantworten sind? Was bedeuten ihre Besucherziffern gegenüber den Zahlen, mit denen Kino und Operette und Variété, Sechstagerennen und Boxerwettkämpfe aufwarten können, von dem, was sich an Vergnügungsstätten in den Großstädten noch weiter abwärts an sie anschließt, ganz zu schweigen? Die Zustände, wie sie gerade in diesen Tagen der Jugendprozeß Krantz enthüllt hat — die Unmoral moderner Großstadtjugend, der Zerfall der Familie, der Tiefstand einer Presse, die sich sonst bei jeder Gelegenheit in geschwollenen Phrasen ihres hohen Verantwortungsbewußtseins nicht genug rühmen kann — werden das Urteil des künftigen Kulturhistorikers über den Wert oder Unwert unserer Kultur entscheidend mitbestimmen. Die Frage, ob wir gleichzeitig einen Lyriker oder Dramatiker von Bedeutung mehr oder weniger aufzuweisen hatten, schrumpft demgegenüber fast zu einer völligen Belanglosigkeit zusammen.

Diese Besinnung ist notwendig, um auch für die neuerliche stärkere Beteiligung des Katholizismus am deutschen Geistesleben, deren wir uns gewiß freuen dürfen, die richtigen Maßstäbe zu gewinnen. Nennen wir sie immerhin eine „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur“, aber halten wir uns dabei gegenwärtig, daß diese doch hier erst auf einem sehr kleinen und peripherischen Gebiete vor sich gegangen ist. Viele andere Erscheinungen auch in unserm katholischen Leben, erfreuliche und bedauerliche, sind als Symptome kulturellen Aufstiegs oder Niedergangs viel bedeutungsvoller, als ein ganzes Bücherbrett preisgekrönter Gedichte und Romane. Und wer will zudem dafür bürgen, ob nicht

schon über fünfzig Jahre selbst die meistgepriesenen Leistungen unserer modernen katholischen Literatur eine ebenso abschätzige Beurteilung erleben werden, wie sie im vorliegenden Buche an mehr als einer Stelle den literarischen Bemühungen unserer Väter zuteil wird? Den großen Kampf um die Zukunft, zugleich die Probe auf seine ungeminderte innere Kraft, wird der Katholizismus auf einem ganz anderen Felde zu bestehen haben, da nämlich, wo es um die letzten Grundlagen aller Kultur eines Volkes geht. Wie schwer er sein wird, deutet *Theodor Haecker*, ebenfalls einer aus dem Kreise derer um Muth, in einer gleichfalls 1927 erschienenen und dem Geburtstagskinde gewidmeten Essaysammlung (*Christentum und Kultur*, 274 S., Kösel & Pustet, München) an. S. 50 liest man hier: „Die Möglichkeit einer christlichen Kultur . . . steht in direktem Verhältnis zu der relativen Gesundheit des natürlichen Verstandes und der Vernunft, zu der relativen Reinheit der Sitten, und zwar nicht der einzelnen, auch nicht einer engeren Glaubensgemeinschaft, sondern eines ganzen Stammes, eines ganzen Volkes, einer ganzen Nation“. Und eine Seite weiter (S. 51): „Eine christliche Kultur und also auch Kunst ist dann möglich, wenn neben den Grundlagen eines klaren Intellekts der natürliche Wille nicht allzu pervertiert ist, wenn die Hierarchie der natürlichen Werte durch Sitte und Gewissen verhältnismäßig unangegriffen, gesichert, anerkannt und sanktioniert ist: sie wird in dem Augenblicke unmöglich, wo ein Niederes die Herrschaft übernimmt.“ Damit ist die ganze Schwierigkeit der heutigen Lage zutreffend gekennzeichnet. Unsere moderne Kultur ist eben auf weite Strecken hin gar nicht mehr bloß unchristlich, sondern widerchristlich; seufzt nicht etwa, wie Paulus es im Römerbrief (8, 23) schildert, der Erlösung entgegen, sondern lehnt sie bewußt ab. Ein nicht geringer Teil unserer Literatur und Bühnenkunst, die öffentlichen Unterhaltungen und Vergnügungen bis zum Karneval in seiner heutigen entarteten Gestalt, lebt davon, daß er gegen christliche Lebensauffassung und Sitte offen oder versteckt frondierte und Gelegenheit bietet, sich darüber hinwegzusetzen.

Das Christentum hat bereits einmal — in der alten Welt — einer Kultur gegenübergestanden, deren es aus diesem Grunde nicht mehr Herr zu werden vermochte, und der gegenüber die „Bewahrung vor Welt“ das wichtigere Gebot war, um das Beste, sich selbst zu retten. Denn das betont auch *Fuchs* schon zu Eingang seines Beitrages mit Recht: katholisches Christentum ist unschöpferisch, wenn es säkularisiert ist (S. 11). Immer wieder muß daher auch heute die große Gefahr, daß wir einer gewissen Kultur doch nicht helfen, weil sie die Hilfe des Christentums ausdrücklich ablehnt, dabei aber unvermerkt selbst immer tiefer in ihren Bannkreis hineingezogen werden, vor einer allzubereitwilligen Hingabe an die Kultur unserer Zeit warnen.

Friedrich Fuchs sagt (S. 25) in einem schönen Bilde, daß es auch im Verhalten der Kirche zur Welt und ihrer Kultur Phasen gebe, in denen sich das Herz zusammenzieht, und andere, in denen es sich wieder weitet. Mag sein, daß für sie in der Tat gegenwärtig wieder die Zeit einer solchen „Diastole“ nach der Kraftsammlung der vorangegangenen Menschenalter gekommen ist. Aber die Geschichte der Kirche lehrt uns auch — man braucht nur auf das ausgehende deutsche Mittelalter, auf das Papsttum der Renaissance, die französische Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts zu verweisen —, daß sie aus einer allzuengen Berührung mit der weltlichen Kultur noch stets innerlich und äußerlich geschwächt hervorgegangen ist. S.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Orientalia Christiana.

Seit unserer letzten Besprechung (vgl. Zeitschrift 1927, 62 ff.) sind folgende weitere Hefte der „Orientalia Christiana“ (Rom, Piazza Santa Maria Maggiore) erschienen:

Gordillo, M., S. J., *Damascenica*. 1. Vita Marciانا. 2. Libellus orthodoxiae (Heft 29).

Die Arbeit enthält zwei wertvolle Beiträge zum Leben und Wirken des berühmtesten ostkirchlichen Theologen, des hl. Johannes von Damaskus: die älteste griechische Vita des Damaszeners von einem unbekannten Verfasser und den griechischen Text des „libellus orthodoxiae“, eines seiner Werke, der bisher unbekannt war.

De la Taille, M., S. J., *L'oecuménicité du fruit de la messe*. (Heft 30.)

Eine kleine, aber gehaltvolle Studie über die wichtige dogmatische Frage nach den Früchten des heiligen Meßopfers, unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Teilnahme der getrennten Christen an den Meßopferfrüchten und der Früchte der heiligen Messe bei den orthodoxen Christen des Ostens.

Zorell, Franziskus, S. J., *Chronica ecclesia Arbelensis*. (Heft 31.)

Enthält die lateinische Übersetzung der syrisch abgefaßten Chronik der Kirche von Arbela in Mesopotamien aus dem 6. Jahrhundert. Entdecker und erster Herausgeber ist A. Mingana (1907), eine deutsche Übersetzung und Bearbeitung lieferte Ed. Sachau (1915). Die Bedeutung der „Chronik“ liegt 1. in der zuverlässigen Kunde über die Anfänge des Christentums in Mesopotamien und 2. in ihrem dogmengeschichtlichen Werte (monarchischer Episkopat, Sakramente u. dgl.).

De oriente, Documenta et libri. (Heft 32.)

Nach einem deutsch geschriebenen Aufsatz von J. S.(chweigl), Im Sowjet-Rußland, der insofern lehrreich ist, als er von den Versuchen, schon die Kinder für Atheismus und Unglauben zu gewinnen, Kunde gibt, bietet das Heft Bücherbesprechungen.

Hofmann, Giorgio, S. J., *Il beato Bellarmino e gli orientali*. (Heft 33.)

Behandelt die mannigfaltigen Beziehungen des gelehrten Kardinals Robert Bellarmin zu den Orientalen.

Libri recentiores. Besprechungen von Büchern, die dem Interessenkreis der „Orientalia Christiana“ naheliegen. (Heft 34.)

De Baumgarten, N., *Généalogies et mariages occidentaux des rursidikes Russes du 10^e au 13^e siècle*. (Heft 35.)

Ein Beitrag zur Familiengeschichte der russischen Adels- und Fürstengeschlechter.

Hausherr, Irénée, S. J., *La méthode d'oraison hésychaste*. (Heft 36.)

Die gelehrte Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Mystik der Hesychasten. Auf eine ausführliche Einleitung folgt der griechische Text der Schrift „Methode des heiligen Gebetes“ mit französischer Übersetzung. Daran schließt sich ebenfalls griechisch und französisch eine Rede Simeons, des neuen Theologen. Beides gehört in den Kreis der hesychastischen Mystik.

Holmann, Georg, S. J., Sinai und Rom. (Heft 37.)

Der Verfasser handelt in diesem Heft von den Beziehungen der Sinaiklöster zu Rom, nachdem er früher schon über Rom und die Athosklöster geschrieben hatte (vgl. diese Zeitschrift 1927, S. 95). Nach einer historischen Darstellung im Zusammenhange werden die Quellen zu dem Gegenstande veröffentlicht. Das Ergebnis ist: 1. Im ersten christlichen Jahrtausend stand das Hauptkloster der Sinaimönche in Gemeinschaft mit der römischen Kirche. 2. Infolge des morgenländischen Schismas lockerten sich die Beziehungen mehr und mehr. Das letzte amtliche Schreiben des Klosters Sinai nach Rom stammt aus dem Jahre 1703/04.

Libri recentiores. (Heft 38.) Bücherbesprechungen, wie Heft 34.

Hünemann.

Katechetische Lehrbücher.

Bergmann, Paul, Katholische Schulbibel. Bilder von Gebhard Fugel. 362 S. Verlag „Ars sacra“, Jos. Müller, München (1927). Geb. 2,80 M.

Diese Schulbibel ist nicht für eine einzelne Diözese bearbeitet, sie bietet sich ganz allgemein an als ein Versuch, das biblische Schulbuch in Text und Bild mustergültig zu gestalten. Die Bilder in warmem Kupfertiefdruck wirken künstlerisch. Es ist zu loben, daß die Darstellung Gottes in den alttestamentlichen Szenen sehr sparsam auftritt. Leider müssen die schönen zweiseitigen Tafeln in der Mitte eingefalzt werden. Der Text bringt die für die Volksschule erforderliche Auswahl von Lektionen in engem Anschluß an die Heilige Schrift. Bei jeder Überschrift sind die Fundstellen genau vermerkt. Längere Lektionen erhielten durch Teilüberschriften eine klare Gliederung. Die Beibehaltung des Bibelwortes darf nicht soweit gehen daß erzählt wird: Putiphars Frau warf ihre Augen auf Joseph und sprach: „Liege bei mir!“ (S. 36). Unkindlich sind die vielen Substantiva composita, wie Endvollendung, Gehorsamsprobe, Menschenfeind (S. 9), Kopfzertreter (S. 10 u. ö.), Erlöservedeigung (S. 14), Unglücksbotschaft (S. 20) u. a. m. Ein ganzer Posten von Unwichtigkeiten ist auf S. 93 zu bereinigen. Vor der Einführung in den Unterricht müßte der Text nochmals überarbeitet werden.

Biblische Geschichte und Geschichte der katholischen Kirche. 246 S. Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst. Wien und Leipzig 1927. Kart. 2 M., geh. 3,70 M.

Die österreichische Leo-Gesellschaft hat unter Mitwirkung des Reichsbundes der Katechetenvereine Österreichs diese Schulbibel herausgegeben, die zur Einführung in Österreich kirchlich und staatlich genehmigt ist. Drei Professoren der Wiener Universität (J. Döller, Th. Innitzer und E. Tomek) haben die Fassung des Textes übernommen, der die Mängel der B. G. von Panholzer vermeidet. 93 Bilder der Malerin Ad. Malecki illustrieren die Erzählungen. Der Text weist gegenüber den sonst gebräuchlichen Schulbibeln manche Verbesserung auf. An manchen Stellen sind ihm kurze erklärende Anmerkungen beigegeben, ein ungewohntes, aber nicht unpraktisches Verfahren. Die Auswahl ist weniger reichhaltig, als unsere deutschen Schulpläne sie fordern; so ist Apg. 15—28 in einer Lektion auf zwei Seiten erledigt. Die Bilder (Zeichnungen) sind klar und hinreichend groß, befriedigen aber nicht alle, z. B. S. 135, 138, 140, 193. Druck und Format sind zu loben; die Umschlagszeichnung wirkt nicht angenehm.

Jehle, Edmund, Christliche Grundlehren für Schule und Leben. VIII u. 74 S. — Ders., Christliche Lebenskunde für Schule und Haus. VIII u. 78 S. Herder, Freiburg i. Br. 1928. Je 60 Pf., kart. je 90 Pf.

Im Erzbistum Freiburg ist der Religionsunterricht in den Fortbildungsschulen, Gewerbe- und Handelsschulen durch einen Lehrplan des Ordinariates von 1921 geordnet. Dr. Jehle gibt für diese Schulen ein aus langjähriger Praxis herausgewachsenes Lehrbüchlein für die Hand

der Schüler heraus. Die „Grundlehren“ werden durchweg nach der Ordnung des Katechismus geboten. Die „Lebenskunde“ ist freier gestaltet und recht geschickt gruppiert und ausgeführt.

Lengle, Joseph, Katholische Glaubenslehre. VIII u. 128 S. Geb. 3,20 M. — Ders., Katholische Sittenlehre. VIII u. 118 S. Herder, Freiburg i. B. 1927. Geh. 3,20 M.

Mit diesen beiden Bändchen schließt die „Katholische Religionslehre für Schule und Leben in fünf Teilen“ ab, die nach den badischen Plänen für die dortigen höheren Lehranstalten kirchlichenorts vorgeschrieben ist. Knappe Darstellung, enger Anschluß an den Katechismus, dabei zugleich nahe Beziehung zur Wissenschaft wie zum Leben empfehlen die gefälligen Bändchen.

Licht und Leben. Mittelstufe. Herausgegeben von J. Walterscheid, H. Kreutzwald und A. Burgardsmeier. II. Band: Der Gottesstaat. Untertertia. 130 S. Kart. 1,80 M. — III. Band: Die Erneuerung in Christo. Obertertia. 168 S. L. Schwann, Düsseldorf (1927), kart. 2,60 M.

Die Bändchen enthalten den nach den neuen Plänen vorgesehenen biblischen und kirchengeschichtlichen Stoff, den biblischen in zusammenfassendem Überblick über die Hauptgestalten und Abschnitte der Heilsgeschichte, den kirchengeschichtlichen in erzählenden Darstellungen mit Beigabe einiger Illustrationen, Quellenstücke und Anschlußstoffe.

Pickarek, A., Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an Mittelschulen. Das Gottesreich. I. Band: Lehrstoff für die IV. Klasse. L. Schwann, Düsseldorf. 64 S. 1 M.

Die Mittelschulen haben durch die Bestimmungen vom 1. Dezember 1926 in Preußen neue Lehrpläne erhalten. Der in Klasse IV einsetzende kirchengeschichtliche Unterricht erfordert ein eigenes Unterrichtsmittel. Der erste Teil „Das Gottesreich der Kirche im christlichen Altertum“ liegt vor und präsentiert sich als ansprechendes Lesebuch, als leichtverständliches Lernbuch und zugleich als inhaltreiches Arbeitsbuch. 16 ganzseitige Tafeln und mehrere Textabbildungen sind beigegeben.

Vetter, A., Unterwegs. Eine Lebenskunde insbesondere für die Jugend der Fortbildungsschule, der Christenlehre und Vereine. 174 S. Badenia-A.-G., Karlsruhe 1927. Geb. 3,50 M.

Das Bändchen bildet die Fortsetzung zu dem im vierten Jahrgang unserer Zeitschrift besprochenen „Kath. Wegweiser“ (1927, S. 398). Es ist frisch und packend geschrieben und baut auf dem Schulunterricht weiter, jedoch in zweckentsprechender Auswahl, Einteilung und Anordnung. Bei einzelnen Abschnitten wäre es ratsam, das Positive leuchtender an den Anfang zu stellen, z. B. den Reichtum, Frieden und Einfluß des keuschen Herzens bei der Behandlung des Themas: Keuschheit und Ehe.

F. J. Peters.

Theorie und Geschichte der Predigt.

Schauer, Joh., Der homiletische Kurs in München. 10. bis 12. Oktober 1927. Vorträge und Verhandlungen. 193 S. Kösel u. Pustet, München 1927.

Der homiletische Kursus, den Seine Eminenz Kardinal Faulhaber im vergangenen Jahre für den Klerus der Erzdiözese München-Freising hielt, ist für den Münchener Erzbischof wie für seine Priester gleich ehrenvoll. Nicht weniger als 775 Geistliche beteiligten sich an demselben, in halbjähriger Überlegung und mehrfachen Besprechungen war ein Programm gereift, welches die besten und wirksamsten Themata über die homiletische Fortbildung umfaßt. Der Bericht ist ein Denkmal, das von höchster Wertschätzung der homiletischen Aufgaben redet, es ist ein Genuß ihn durchzulesen. Sowohl die Referate des Herrn Kardinals über „Unsere Predigt und die Heilige Schrift“, die des Universitätsprofessor Dr. Donders über „Zeitgemäße

Predigt“, als auch die der anderen Referenten über „Predigt und Katechismus“, „Predigt und Liturgie“, Vorbereitung, Vortrag, Phonetische Schulung, ebenso die ausgiebige Aussprache über die verschiedensten aktuellen homiletischen Fragen stehen auf bedeutsamer geistiger Höhe und geben uns wertvolle Anregungen, die wirklich jeder Geistliche sich zu Nutzen machen soll. Der Bericht ist ein Wegweiser ganz hervorragender Art für die schwierige und doch notwendige Aufgabe, echt kirchlich und zugleich edel zeitgemäß zu predigen. Wir wünschen ihm im Klerus des katholischen Deutschland die weiteste Verbreitung.

Claude Joli, Bischof von Agen, Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Deutsch bearbeitet von Prof. Dr. J. B. Disteldorf, Domkapitular in Trier. I. Teil: Weihnachts- und Oster-Festkreis. 246 S. N. Disteldorf, Trier 1928.

Der Übersetzer hat sich durch die Herausgabe der Predigten des französischen Bischofs Claude Joli ein großes Verdienst um die Geschichte der christlichen Predigt erworben. Derselbe lebte zur Zeit des hl. Vinzenz von Paul (geb. 1576, gest. 1660) und man wird ihn als einen Vorläufer der klassizistischen Blütezeit der französischen Predigt bezeichnen dürfen. Dem entspricht auch seine homiletische Art, eine einseitige Pflege der thematischen Predigtanlage. Das ist aber heute Gott sei Dank nicht mehr unser Ideal, sondern die Homilie. Von der hohen Stufe, auf welcher die Predigt heute in Deutschland dank dem Lebenswerke Kepplers steht, wollen wir nicht wieder herabsteigen. Deshalb tragen wir großes Bedenken, die Predigten des französischen Bischofs, der um 1600 herum gewirkt hat, für den heutigen Gebrauch allgemein zu empfehlen. Man kann sie mit Nutzen zum Studium durchlesen, um flüssige packende Darstellung zu lernen, aber immer wieder müssen wir uns sagen, daß wir diese Periode in der Predigtanlage überwunden haben und wieder schöpfen aus dem ewig-frischen Born der Homilie. Bei der Lektüre wirkt sehr störend das Fehlen jeder Quellenangabe bei allen verwendeten Schriftstellen.

Schnitzer, Dr. Joseph, Universitätsprofessor, München, Hieronymus Savonarola, Auswahl aus seinen Schriften und Predigten in deutscher Übersetzung. 305 S. Eugen Diedrichs, Jena 1927.

Professor Schnitzer veröffentlichte im Jahre 1924 seine große, auf langjährigen Studien beruhende Biographie des gewaltigen und unglücklichen Predigers von San Marco in Florenz (München, Ernst Reinhardt, 2 Bände). Auch derjenige, der in der Kernfrage nicht mit dem Autor übereinstimmen konnte, mußte für diese immens fleißige Arbeit dankbar sein, gab sie doch uns Deutschen endlich ein lückenloses Bild jener heißumstrittenen Persönlichkeit, die in der Reihe der bahnbrechenden Prediger des Mittelalters an einer der ersten Stellen steht. Die Biographie bedurfte einer Ergänzung, die von Prof. Schnitzer in dem neuen Werke gegeben wird: er läßt Savonarola in seinen Schriften und Predigten selbst reden. Auch das ist uns willkommen, denn so lernt man den feurigen Dominikaner am besten kennen. Seine Werke sind bisher in Deutschland wenig bekannt. Den „Triumph des Kreuzes“ (ein Vorläufer der Konferenzpredigt) übersetzte Domkapitular Seltmann (Aderholz, Breslau 1898), „Ausgewählte Predigten“ gab in deutscher Übersetzung der protestantische Pastor von Langsdorff heraus (Richter, Leipzig 1890). Das neue Buch von Schnitzer füllt deshalb wirklich eine Lücke aus. Außer den Abschnitten aus verschiedenen Werken Savonarolas enthält es 14 Predigten in ausgezeichnete Übersetzung. Noch jetzt spricht aus ihnen die Glut einer kraftvollen, echt biblischen Beredsamkeit, die auf die Zeitgenossen ja einen hinreißenden, wahrhaft lebensumgestaltenden Eindruck machte. Vom katholischen Standpunkt aus wird man auch in diesem Buche bei manchen Fußnoten des Übersetzers eine abweichende Überzeugung konstatieren, auch scheint die Auswahl der Predigten nicht ganz ohne Tendenz erfolgt zu sein, denn der furchtbare Kampf Savonarolas gegen Rom interessiert uns weniger als die eigentliche vorbildliche Predigerpersönlichkeit des wortgewaltigen Frate von S. Marco. Kann doch der Prediger von heute noch vieles lernen aus der ganz den Geist alttestamentlicher Propheten

atmenden, diese genial auf die Zeitverhältnisse anwendenden rhetorischen Kraft des Dominikaners. Abgesehen von diesen Ausstellungen wird man gern zu dem Buche greifen, um das Feuer einer solch heiligen Beredsamkeit auf sich wirken zu lassen.

Steege, Dr. Theodor, Des hl. Papstes und Kirchenlehrers Leo des Großen sämtliche Sermonen. Aus dem lateinischen übersetzt und mit Einleitung und Inhaltsangaben versehen.

Bibliothek der Kirchenväter. Herausgegeben von Bardenhewer u. a. Bd. 54 u. 55. 1. Bd.: 187 S., 2. Bd.: 304 S. Verlag Kösel u. Pustet, München 1927.

Ein hervorragendes Werk, sowohl nach der wissenschaftlichen wie nach der praktischen Seite. Der Papst Leo verdient den Beinamen des Großen auch in der Geschichte der christlichen Predigt. Zwar verleugnet er nicht die Abhängigkeit von seinem Meister Augustin, aber seine berühmten Sermones über kirchliche Festzeiten, aus den christologischen Kämpfen der Zeit geboren, zeigen dogmatische Tiefe, systematischen Aufbau und die klare und knappe Ausdrucksweise des Römers. Sie stehen um Meilen höher, als so manches, was heute als „Festtagspredigt“ produziert wird. Für jeden Homileten, der es vorzieht, an die Quellen zu gehen, statt mit Handreichungen sich zu begnügen, empfiehlt sich das Studium des Werkes. — Im ersten Bande gibt der Verfasser eine sorgfältige geschichtliche Einleitung über Leben und Wirken des großen Papstes, eine erschöpfende bibliographische Übersicht und die Sermones 1—38, zunächst inhaltlich, dann in guter Übersetzung, der zweite Band enthält die Sermones 38—96 in der gleichen Anordnung. Wir dürfen uns glücklich schätzen, daß die „Bibliothek der Kirchenväter“ uns diese Schätze altchristlicher Beredsamkeit erschließt, möchten die Verwalter des Predigtamtes lieber das gemünzte Gold sich daraus holen, als Kupferstücke aus so manchen homiletischen Tageserscheinungen von heute. J. Honnef.

Religiöse Literatur.

Kammer, Karl, Nachtgedanken des hl. Augustinus. 8°. 238 S. Paulinus-Druckerei, Trier 1927. Geb. in Leinwand 3,20 M.

Das geschmackvoll ausgestattete Büchlein ist die fließende Übersetzung einer italienischen Schrift, die zuerst von Bischof W. Arnoldi und Pfarrer Matth. Heuser, beide in Trier, im Jahre 1840 hergestellt und herausgegeben wurde. In der Folgezeit, namentlich in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, fand dasselbe eine ungewöhnliche Verbreitung (22 000 Exemplare). Nunmehr ist es einer neuen, gründlichen Durcharbeitung durch Geistlichen Rat Kammer in Trier unterzogen worden, der es als „eine Ehrensache für Trier“ ansieht, „daß die volkstümlichste Arbeit des früheren Bischofs Wilhelm Arnoldi in Trier in einer weiten Kreisen zugänglichen, nützlichen und billigen Ausgabe in neuem Gewande wieder erscheint“. Diese verständliche und pietätvolle Absicht ist vortrefflich verwirklicht worden. Die „Nachtgedanken“ selbst sind eine geordnete Zusammenstellung von Gedanken und Betrachtungen aus den Werken des hl. Augustinus, besonders aus den Konfessionen und dem Gottesstaat.

Mumbauer, Johannes, Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben. LI u. 129 S. 8°. Albertus-Magnus-Verlag, Vechta i. Oldenb. 1927. Geb. in Leinwand 3,80 M.

Mit dieser Schrift wird die Sammlung „Dominikanisches Geistesleben“, herausgegeben von den Patres des St.-Josefs-Kollegs in Vechta i. Oldenb., eröffnet. Die Sammlung erstrebt den Zweck, eine Einführung in die religiöse Ideenwelt des Dominikanerordens zu geben. Jordan von Sachsen (gest. 1237), der zweite General des Ordens, ein Deutscher von Geblüt, der auf den Orden und dessen Verbreitung in Europa durch seine hervorragende Persönlichkeit mächtig eingewirkt hat, gehört zu den geistvollsten Gestalten des Mittelalters. Erstmals in stillgerechter deutscher Übersetzung legt J. Mumbauer 56 Briefe von seiner Hand vor, die bei

weitem in der Mehrzahl an die Schwestern eines St.-Agnes-Klosters in Bologna und besonders an dessen Priorin, die mit dem Seligen eng befreundet war, gerichtet sind. Die meist kurzen Briefe behandeln Fragen des klösterlichen und asketischen Lebens, geben recht vernünftige Anweisungen und tragen den Duft einer reinen geistlichen Freundschaft.

Wilhelm Stockums.

Lieferwerke.

Handbuch der Musikwissenschaft, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ernst Bücken (Köln) unter Mitwirkung von Privatdozent Dr. Bessler (Freiburg), Prof. Dr. W. Fischer (Wien), Privatdozent Dr. R. Haas (Wien), Prof. Dr. Th. Kroyer (Leipzig), Prof. Dr. H. Mersmann (Berlin), Prof. Dr. W. Sachs (Berlin), Dr. W. Heinitz (Hamburg), Dr. R. Lachmann (Kiel) und anderen Musikgelehrten. Mit etwa 1200 Abbildungen in Doppeltondruck, etwa 1300 Notenbeispielen und vielen zum Teil farbigen Tafeln. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaeon m. b. H., Wildpark-Potsdam. In Lieferungen zu je 2,30 M.

Eine Musikgeschichte, zu der sich die bedeutendsten Vertreter der Musikwissenschaft an den deutschen Hochschulen unter der Führung von Prof. Dr. Ernst Bücken in Köln vereinigt haben, dazu in beispiellos reicher Ausstattung mit farbigen Tafeln, Tondrucken, Notenbeispielen und Faksimiles tritt in diesem „Handbuch“ an den großen Kreis der Musikfreunde heran. Der umfangreiche Stoff wird in mehreren Abteilungen zur Darstellung gelangen, von denen die beiden ersten — Ernst Bücken: Musik des Rokoko und der Klassik und H. Mersmann: Moderne Musik — schon in Angriff genommen und bis zum 5. bzw. 3. Heft gediehen sind. In glücklicher Weise hält der Text die Mitte zwischen jener trockenen Gelehrsamkeit, die bisweilen leider gerade den Arbeiten unserer gediegensten deutschen Musikgelehrten den Zugang zu weiteren Kreisen der musikalischen Laienwelt verbaut hat, und einer feuilletonistischen Schreibweise, die allzusehr an der Oberfläche bleibt. Überall spürt man die sichere Hand des gediegenen Kenners, der die Entwicklungslinien klar sieht und das Wesentliche herauszuheben versteht. Dabei erscheint die Musik der einzelnen Stilperioden ganz verbunden mit der gesamten geistigen Kultur, aus deren Boden sie, wie jede andere Kunst, hervorgegangen ist, und auch die Abbildungen tragen diesen Zusammenhängen mit Recht Rechnung, ohne dabei je die besondere Aufgabe des Werkes aus dem Auge zu lassen. Das prachthvolle Werk dürfte sich auch im musikliebenden Klerus manche Freunde erwerben. Die weiteren Lieferungen werden Gelegenheit geben, auf den Inhalt näher einzugehen.



Der Untergang des Alten Orients.

Von Univ.-Prof. Dr. Johannes Hehn in Würzburg¹.

Als der Krieg, der die Völker der Welt zu einem Ringen zusammengeführt hatte, das hinsichtlich der Heeresmassen, der Ausdehnung des Kriegsschauplatzes, der Erbitterung der Streitenden und der technischen Mittel mit keinem früheren Kriege verglichen werden kann, in den politischen und wirtschaftlichen Erschütterungen in den Völkern fortbebte, da mochte mancher glauben, der Kulturgeist der Menschheit sei in dem gegenseitigen Vernichtungswillen und in dem Umsturz der geschichtlich gewordenen Gesellschaftsordnung begraben, und mit banger Sorge lauschten Viele dem Propheten, der den Untergang des Abendlandes vorausverkündete. Wenn unser Vaterland auch noch schwer leidet unter den Folgen des Krieges und der Revolution und der vollkommene Friede noch in weiter Ferne liegt, so herrscht doch umgekehrt allerorts ein so rühriges Vorwärtsdrängen, ein Schaffen und Streben, daß wir hoffnungsvoll nicht bloß der Zukunft unseres Vaterlandes, sondern auch der abendländischen Menschheit entgegensehen.

Wir können heute kaum den Gedanken fassen, daß ganze Völker und Kulturen untergehen. Und doch, blicken wir nach dem Morgenlande, auf das ja viele Wurzeln der abendländischen Kultur als ihre Heimat zurückweisen, so sehen wir, daß Vorderasien und Ägypten ein Gräberfeld ist, das die Überreste längst erstorbener großer Kulturen birgt. Der Spaten arbeitet schon seit einer Reihe von Jahrzehnten an zahlreichen Stätten in Babylonien und Assyrien, in Ägypten, Palästina, Syrien und Kleinasien, um die in der Tiefe der Erde verborgenen Überreste der Paläste, Tempel, Kunstwerke und Inschriften wieder an das Tageslicht zu fördern. Die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen und der assyrisch-babylonischen Keilschriften gehört zu den größten Erfolgen des menschlichen Forschergeistes und hat es ermöglicht, daß jene alte Welt wieder lebendig geworden ist, daß die Menschen längst vergangener Jahrtausende zu uns reden, uns ihre Geschichte erzählen und uns Einblick in Handel und Wandel, in Religion und Familienleben gewähren.

Vielleicht gewinnen wir ein tieferes Verständnis auch für die Gegenwart, wenn wir uns einmal die Ursachen des Unterganges des Alten Orients klarzumachen suchen. Wenn ich mein Augenmerk dabei speziell auf Assyrien und Babylonien richte, so geschieht es nicht bloß deshalb, weil es unmöglich ist, die sämtlichen Völker des Orients zu berücksichtigen, sondern vor allem deshalb, weil es die politisch und kulturell bedeutendsten Mächte des Alten Orients

¹ Rede gehalten zur Feier des 346. Stiftungsfestes der Universität Würzburg.

waren, von denen auch die Geschicke der übrigen Völker Vorderasiens vielfach abhingen.

Babylonien ist ein Schwemmland von einzigartiger Fruchtbarkeit, von der wir schon vor der Entzifferung der Keilschrift von Herodot erfahren, daß das Getreide dort zweihundertfältig, und wenn es besonders gut gedeiht, sogar dreihundertfältig trägt. Mit Recht nannte man dieses Land einen Gottesgarten und suchte dort das Paradies, unter dessen vier Strömen ja der Euphrat und Tigris in der Genesis erwähnt werden. Diese beiden Ströme sind die Lebensadern des Landes. Eine sehr rührige und begabte Bevölkerung hatte die weite Tiefebene schon in uralten Zeiten mit einem Netz von Kanälen durchzogen, die dem Boden reichlich Feuchtigkeit zuführten, so daß in der heißen Sonne die mannigfaltigsten Früchte in üppigster Fülle gediehen. Auf dem Wasserwege konnten die Erzeugnisse des Landes bequem befördert werden und so entwickelte sich von selbst ein lebhafter Handelsverkehr. Ein solches Land nährte und kleidete nicht bloß eine dichte Bevölkerung, sondern die Wohlhabenheit seiner Bewohner weckte auch das Streben nach Verschönerung, des Lebens durch die Kunst. Daher finden wir schon in sumerischer Zeit vollendete Werke der Plastik. Ich erinnere nur an den kostbaren Kopfschmuck und die reich verzierten Gewänder vornehmer sumerischer Frauen, die uns einen Rückschluß auf die Lebenshaltung und Kunstfertigkeit der alten Sumerer gestatten.

Allen Reichtum spendeten die Götter, die als persönliche Mächte die Natur beherrschten und in ihr in die Erscheinung traten. Sonne, Mond und Sterne standen im Mittelpunkt der religiösen Verehrung und der klare Nachthimmel, der sich über der babylonischen Ebene wölbte, lockte zur Beobachtung der Bewegungen der Himmelskörper, aus denen man den Willen der Götter und das künftige Geschick der Menschen erschließen zu können glaubte. Die Deutung der himmlischen Erscheinungen, die Astrologie, wurde die Mutter der Wissenschaft der Astronomie, die sich die Untersuchung der Gesetze der Bewegungen der Gestirne zur Aufgabe machte. Von den ältesten Zeiten der babylonischen Geschichte bis in die jüngsten rühmen sich die Herrscher des Zweistromlandes, wie zahlreiche und prächtige Tempel sie erbaut und mit den Statuen der Götter geschmückt haben. Bei den Tempeln standen hochragende Türme zur Beobachtung der Vorgänge am Himmel, damit der König über die Absichten der Götter und die Zukunft immer auf dem Laufenden erhalten werden konnte.

Also ein reiches Land und eine Kultur, deren Ausstrahlungen sich nicht bloß über Vorderasien verfolgen lassen, sondern deren Nachwirkungen auch in das Abendland übergreifen, wenn auch nicht in dem Maße, wie es der Panbabylonismus behauptete, der Babel gar zum Ausgangspunkte der Kultur der ganzen Welt machen wollte.

Aber auch die Schattenseite fehlt nicht. Dieses Land mit dem unerschöpflich reichen Boden und den von Fischen wimmelnden Strömen und Flüssen war

nach allen Seiten hin offen und reizte stets die Begehrlichkeit der in der syrisch-arabischen Wüste zeltenden aramäischen Nomadenstämme im Westen, die besonders in Zeiten der Schwäche des babylonischen Staates das Kulturland Jahr für Jahr heimsuchten, und der Gebirgsbewohner im Osten und Norden. Besonders lauerte der alte Erbfeind Babels, die Elamiter, auf jede Gelegenheit, um in die babylonische Ebene einzufallen und sie zu plündern. Wir treffen von Anfang an in Babylonien selbst eine doppelte Bevölkerung, die Sumerer im Süden, die von den semitischen Akkadern im nördlichen Babylonien allmählich vollständig aufgesogen werden, und dem entsprechend eine doppelte Kultur, insofern als die vordringenden Semiten Kultur und Religion der älteren Bevölkerung übernahmen und vor allem die von den Sumerern erfundene Keilschrift ihrer ganz anders gearteten Sprache anpaßten. Ich möchte schon in dem Nebeneinander und der folgenden Vermischung dieser beiden Bevölkerungselemente einen Grund dafür sehen, daß sich in Babylonien kein richtiges Nationalbewußtsein entfalten und kein Staat auf fester nationaler Grundlage bilden konnte.

Abgesehen von diesem von Anfang an gegebenen Unterschiede der Bevölkerungsart, der sich in Schrift und Sprache bis in die spätesten Zeiten ausprägt, hielt um die Mitte des 3. Jahrtausends das nördliche Bergvolk der Gutäer das Land 125 Jahre lang unter seiner Botmäßigkeit (2625—2500), etwa um 2000 treffen wir die Amorriter in Babylonien, denen die Dynastie des großen Gesetzgebers Hammurapi angehörte, der die bisherigen Stadtfürstentümer zu einem großen babylonischen Reiche vereinigte. Die Dynastie regierte etwa 300 Jahre und wurde durch den Hettitereinfall beseitigt. Wiederum ein neuer und fremder Einschlag wurde der babylonischen Bevölkerung durch die in den Gebirgen Jrans beheimateten nichtsemitischen Kossäer zugeführt, die schon früher in Babylonien eingebrochen waren, aber nach dem Hettitereinfall in Babylonien festen Fuß faßten, dort die Herrschaft an sich rissen und schließlich das ganze Land, das sie in ihrer Sprache Karduniasch nannten, unter ihre Botmäßigkeit brachten. Sie führten eine Periode der Verarmung und Unsicherheit herbei, so daß aus der Zeit ihrer mehr als $5\frac{1}{2}$ Jahrhunderte (1746—1171) dauernden Herrschaft nur sehr wenige Kunstdenkmäler vorhanden sind. Die Kossäer bildeten die Oberschicht der babylonischen Bevölkerung, haben aber auffallenderweise keinen hervorragenden Herrscher hervorgebracht, der seiner Zeit den Stempel aufgedrückt hätte.

Wir wenden uns Assyrien zu. Nach der Völkertafel der Genesis (Gn 10, 10 f.) war Nimrods erstes Herrschaftsgebiet Babel und Erech und Akkad und Kalne im Lande Sinear. Von diesem Lande zog er aus nach Assur und erbaute Ninive und Rechoboth-Ir und Kelach usw. Assyrien war ursprünglich eine gegen die nordischen Barbaren gegründete Grenzmark und in seiner Kultur vom babylonischen Mutterlande abhängig. Aber dem assyrischen

Staate gibt ein ziemlich unvermisches Semitentum alsbald eine feste nationale Grundlage. In der Völkertafel der Genesis wird Assur ausdrücklich zu den Söhnen Sems gerechnet (Gn 10, 22). Den assyrischen Königen machten die aramäischen Nomaden der Wüste dauernd viel zu schaffen. Sie wurden immer zurückgeschlagen, drangen aber immer wieder von neuem beutegierig aus der Steppe hervor. Etwa seit dem Jahre 1000 bürgerte sich die aramäische Sprache in ganz Vorderasien mehr und mehr ein und verdrängte später sogar das Hebräische als Verkehrssprache in Palästina.

Die Assyrier waren zweifellos die größte Militärmacht des Alten Orients und ihr Aufstieg zur Weltherrschaft beruht auf ihrer einzigartigen kriegerischen Tüchtigkeit. Welch unheimlichen Eindruck das tapfere und schlagfertige assyrische Heer auf die Völker Vorderasiens machte, ersieht man noch aus den anschaulichen Schilderungen der Propheten. Z. B. Jes 5, 27 ff.: Jahwe „pfeift (diesem Volke) vom Ende der Erde, und siehe, hurtig schnell kommt es herbei. Es ist kein Matter und kein Wankender darunter [es schläft und schlummert nicht], und keinem löst sich der Gurt seiner Hüften und keinem zerreißt der Riemen seiner Schuhe. Seine Pfeile sind geschärft und alle seine Bogen gespannt. Die Hufe seiner Rosse sind dem Kiesel gleich zu achten und seine Räder dem Wirbelwind. Ein Gebrüll macht es wie die Löwin und brüllt wie Jungfrauen und knurrt und packt die Beute und schleppt sie fort — und niemand kann sie ihm entreißen.“ Oder wenn derselbe Prophet mit dramatischer Lebendigkeit das rasche Vordringen des assyrischen Heeres und den lähmenden Schrecken, den es verbreitet, vor Augen führt, 10, 28 ff. „Er (der Assyrier) überfällt ‘Ajjath, zieht durch Migron, läßt den Troß in Michmas, sie durchziehen den Paß, übernachten in Geba. Es zittert Rama, Gibeon Sauls flieht. Schrei laut auf, Tochter Gallim! Horche nur Laisa! Armes Anathoth! Auf und davon ist Madmena, die Bewohner von Gebim flüchten! Noch heute steht er in Nob, schwingt seine Hand über den Berg der Tochter Sion, den Hügel Jerusalems.“

Die Herrscher Babyloniens und Assyriens waren in erster Linie Eroberer. Nicht bloß die Unterwerfung des Zweistromlandes war das Ziel des Ehrgeizes der meist sehr kriegerisch gestimmten Stadtfürsten und kleinen Territorialherrscher, hatten sie glückliche Erfolge in ihrer näheren Umgebung errungen, so erwachte in ihnen das Verlangen, ein Weltreich zu begründen. So war es schon um die Mitte des 3. Jahrtausends dem Sumerer Lugalzaggisi, der ursprünglich ein unbedeutender Priesterfürst der Stadt Umma war, geglückt, zuerst das Land Sumer und dann ganz Babylonien seinem Zepter zu unterwerfen. Damit aber nicht zufrieden, dehnte er seine Eroberungszüge bis an das Mitteländische Meer aus und wagte zuerst den Versuch, sich auch das Westland untertan zu machen und Herr von ganz Vorderasien zu werden, also die Welt zu beherrschen, soweit sie im Gesichtskreis der damaligen Menschheit lag.

Lugalzaggisis Herrschaft hatte nicht lange Bestand. Ein Semite, Sargon I., der Große, ursprünglich auch nur der Fürst der nordbabylonischen Stadt Akkad,

nach der die semitischen Babylonier die Äkkader genannt werden, ihre Sprache das Akkadische heißt, schlug Lugalzaggisi, brachte ganz Babylonien unter seine Botmäßigkeit, erweiterte aber dann sein Machtgebiet über Babylonien hinaus, indem er auch Elam im Osten eroberte, darauf nach Norden vordrang, sich das Land Subartu in Nordwestmesopotamien untertan machte, Syrien und Palästina unterwarf, ja er nahm seinen Weg sogar zum Taurus, überschritt ihn und gelangte nach Kappadokien. Dort stellte er seine Bildsäulen auf und fuhr auf Schiffen nach Zypern, wo aus altbabylonischer Zeit stammende Siegelzylinder gefunden worden sind, die bestätigen, daß auch diese ferne Insel die Macht- und Beutegier dieser Eroberer reizte. Sargon nahm den Titel „König der vier Weltgegenden“ an, in den dann auch spätere Herrscher ihre Weltherrschaftsansprüche kleideten, wenn ihnen die Wirklichkeit auch oft nicht völlig entsprach.

Gegen Ende der Regierung Sargons des Großen brachen überall Aufstände gegen den Gewaltherrscher aus. Wenn er sie auch niederzuschlagen vermochte, so mußte sich doch sein Sohn Rimusch das Erbe seines Vaters erst wieder erkämpfen. Er wurde im neunten Jahre seiner Regierung ermordet und sein Bruder Manishtusu brachte die Länder bis zum Taurus wieder unter babylonische Oberhoheit. Auch sein Nachfolger Naram-Sin, von dem die berühmte Siegesstele stammt, erlangte in siegreichen Feldzügen die Herrschaft über das Reich in seiner bisherigen Ausdehnung, aber schon unter dem nächsten Könige Schar-kali-scharri (um 2500) weicht die bisherige intensive Kraftanspannung einer gewissen Erschöpfung und unter seinen Nachfolgern zerfiel ihr lediglich durch den unbeugsamen Machtwillen starker Herrscherpersönlichkeiten zusammengehaltenes Reich. Durch die Dynastie von Akkad, die 181 Jahre regierte, hatte das Semitentum in Babylonien das Übergewicht gewonnen. Die Kunst erlebte in dieser Zeit so großer kriegerischer Leistungen, also um die Mitte des 3. Jahrtausends, ihre glänzendste Epoche und brachte so lebensfrische Schöpfungen hervor, daß wir sie heute noch bewundern. Aber der Zerfall der Zentralgewalt ermöglichte es den gutäischen Horden, in Babylonien einzudringen, und erst nach 125jähriger Fremdherrschaft wurden sie von den Sumerern vertrieben. Nach einer weiteren kurzen Blütezeit fielen die östlichen Nachbarn, die Elamiter, in Babylonien ein und die einzelnen Hauptstädte kämpften um die Vormacht, bis schließlich ein Mann von der weltgeschichtlichen Bedeutung Hammurapis sie wieder einigte und in sein Reich auch Assyrien einbezog. Wenn der biblische Amraphel mit ihm identisch ist, wäre er sogar bis Palästina vorgedrungen, obwohl die babylonischen Nachrichten dafür keinen sicheren Anhaltspunkt geben. Aber die politische und kulturelle Glanzzeit Babels war nunmehr vorüber, trotz mancher Einzelerfolge blieb Babel auf der absteigenden Linie.

Ein ähnliches Schauspiel, Aufstieg zur Weltmacht durch kriegsgewaltige Herrscherpersönlichkeiten und Wiederherabsinken zu völliger Ohnmacht unter schwächeren Fürsten, bietet später Assyrien. Lange Zeit ein unbedeutender Stadt-

staat gehörte Assur noch zu Hammurapis Zeit auch politisch zum babylonischen Reiche. In der Amarnazeit um die Mitte des 2. Jahrtausends war es den Königen von Mitanni untertan, aber um die Mitte des 14. Jahrhunderts nimmt es unter Aschschur-uballit einen raschen Aufschwung und tritt neben Ägypten und Babylonien als gleichberechtigte Großmacht auf. Aschschur-uballit gewann sogar schon Einfluß auf babylonische Angelegenheiten. Mehrere kraftvolle Herrscher erweiterten und befestigten die assyrische Macht besonders in Mesopotamien und entfalteten eine rege Bautätigkeit, bis es Tukulti-Ninurta, der etwa 100 Jahre nach dem erwähnten Aschschur-uballit regierte, glückte, das unter den schwachen Kossäerkönigen stehende babylonische Heer vollkommen zu besiegen und die Grenze seiner Herrschaft bis an den persischen Golf vorzuschieben. Babel hatte seine Selbständigkeit verloren und war assyrische Provinz geworden.

In der folgenden Zeit blieben zwar für Assyrien auch schwere Rückschläge nicht aus, besonders Nabokodrossor I. (1146—1123) aus der zweiten Dynastie von Isin um die Mitte des 12. Jahrhunderts kämpfte nicht bloß siegreich gegen die Bergvölker östlich von Babylonien, sondern auch Assyrien war ihm untertan, aber er wurde von dem Assyriekönige Aschschur-resch-ischî I. überwunden und Assyrien war wieder unabhängig. Tiglatpilesar I., wieder eine der großen Herrschergestalten (um 1100), erkämpfte die Vormachtstellung Assyriens zurück, warf die Völker im Norden nieder und drang im Westen nach Syrien und Phönizien bis an die Küste des Mittelmeeres vor. Babylonien machte er wieder zum assyrischen Vasallenstaat.

Es folgen mehrere unbedeutende Herrscher sowohl in Babylonien wie in Assyrien, aber Adad-nirari II. am Ende des 10. Jahrhunderts und seine Nachfolger erweitern wiederum die assyrische Macht in siegreichen Kämpfen, besonders Aschschurnasirpal gab dem assyrischen Heerwesen wie der politischen Verwaltung eine neue Gestalt, ein dauernder Erfolg seiner vielen Feldzüge war die Zurückdrängung und Niederwerfung der Aramäer. Salmanassar III. (858—824) vergrößerte sein Reich und befestigte seine Grenzen, vor allem setzte er die Niederwerfung der Aramäerstaaten in einer Reihe von Feldzügen fort, ohne allerdings zu einem vollen Erfolge zu gelangen. Unter den gegen ihn mit Bir-idri von Damaskus, dem biblischen Benhadad verbündeten Fürsten begegnet uns auch Ahab von Israel, dessen Gemahlin Jezabel den Baalskultus in Israel begünstigte, während der Prophet Elias für den reinen Jahweglauben eiferte. Am Nahr el-keleb nördlich von Beyruth finden wir heute noch in den Felsen gemeißelt das Bildnis mit der Inschrift Salmanassars. Unter den Tribut bringenden Völkerschaften auf dem sogenannten schwarzen Obelisk von Salmanassar begegnet uns auch König Jehu von Israel, der die ganze Familie Ahabs ausgerottet und sich selbst auf den Thron gesetzt hatte. Salmanassar hatte seine Kriegszüge bis an den Taurus ausgedehnt, aber in seinen alten Tagen empörte sich sein Sohn Aschschur-danin-apal gegen ihn, er blieb zwar unbesiegt, aber bei seinem Tode war er doch nur der Herr seiner Hauptstadt und einiger Provinzen.

Nach einem Jahrhundert des Rückgangs der assyrischen Macht unter weniger hervorragenden Herrschern, unter denen auch Samuramat, die Semiramis der Sage, erscheint, die vier Jahre lang für ihren unmündigen Sohn Adad-nirāri IV. die Regentschaft führte, erreichte unter Tiglatpilesar III. und seinen Nachfolgern Salmanassar V., Sargon II., Sinacherib, Asarhaddon und Assurbanipal Assyrien für länger als ein Jahrhundert die Alleinherrschaft in Vorderasien. Allerdings war es kein ruhiger Besitz der Macht, sondern jeder dieser Herrscher mußte sich das Reich wieder erkämpfen. Wenn auch manche Mißerfolge auf ihren zahllosen Kriegszügen nach allen Richtungen hin nicht ausblieben, so darf man doch sagen, daß ganz Vorderasien dem Zepter Assurs gehorchte. Was natürlich unsere besondere Aufmerksamkeit erweckt, ist der Umstand, daß auch Israel dem Assyrrerreiche eingegliedert wurde. Tiglatpilesar, der in der Bibel nach seinem babylonischen Namen Pul genannt wird, führte 732 einen großen Teil der Bewohner Nordisraels in die assyrische Gefangenschaft, die Hauptstadt Samaria wurde nach dreijähriger Belagerung 722 von Sargon erobert, an Stelle der weggeführten Israeliten wurden Völkerschaften aus dem Osten angesiedelt, später verpflanzten auch Asarhaddon und Asnappar, womit wohl Assurbanipal gemeint ist, assyrische Kolonisten dahin, so entstand das Mischvolk der Samaritaner. Von den nach Assyrien deportierten Israeliten hat sich in den Keilinschriften noch keine Spur wiedergefunden, sie haben also in der Fremde ihre Religion und ihre Nationalität verloren. Sinacherib, der auf seinem Feldzuge durch Phönizien und Palästina schon zahlreiche Städte erobert und geplündert hatte, sandte seinen Rabschaqē von Lachisch aus auch gegen Jerusalem, obwohl der König Hisqia von Juda bereits schweren Tribut bezahlt hatte, aber die Assyrer mußten unverrichteter Dinge abziehen. Denn „in selbiger Nacht ging der Engel Jahwes aus und schlug im Lager Assurs 185 000 Mann; am frühen Morgen da waren es lauter Leichen.“ (2 Kön 19, 35).

Unter Assarhaddon erreichte das assyrische Reich seine größte Ausdehnung. Er wollte auch Ägypten und Arabien dem assyrischen Machtbereiche unterwerfen, unternahm mehrere Feldzüge nach Ägypten und setzte dort Gaukönige unter assyrischer Aufsicht ein, aber die Ägypter waren schon wegen der weiten Entfernung nicht dauernd unter Assyriens Joch zu beugen. Assurbanipal, der griechische Sardanapal, war der letzte bedeutende König von Assyrien. In ihm erreicht das Assyrtum seinen höchsten Glanz: er war nicht bloß ein großer Kriegsheld und Jäger, sondern auch ein Freund und eifriger Förderer von Kunst und Wissenschaft. In den Schlachtenbildern und Jagdszenen, mit denen er die Wände seiner Paläste schmückte, erreicht die assyrische Plastik ihren Höhepunkt, besonders aber haben seine Löwendarstellungen durch die feine Beobachtung der Natur stets Bewunderung erregt. Er ist auch der Begründer der berühmten keilinschriftlichen Bibliothek in Ninive, deren reiche Schätze den raschen Aufschwung der Assyriologie ermöglichten.

Nach Assurbanipals Tode im Jahre 625 tritt nach der gewaltigen Kraftleistung

der vorausgehenden Zeit die Erschlaffung ein und es geht mit der assyrischen Macht rasch abwärts. 612 wird Ninive von den vereinigten Medern und Babyloniern erobert und vollkommen dem Erdboden gleich gemacht, so daß man bald nicht einmal mehr wußte, wo seine Stätte gewesen war. Ein Reich und ein Volk, vor dem noch vor kurzem die Welt gezittert hatte, verschwand spurlos aus der Geschichte. Zwar versuchte Asschur-uballit in Harran ein neues assyrisches Reich zu begründen, aber schon nach wenigen Jahren wurde auch diese Stadt von den Medern und Babyloniern genommen, und so war alsbald die letzte Spur der assyrischen Weltmacht ausgelöscht.

Babylon, das ja als das kulturelle Zentrum Vorderasiens immer einen besonderen Nimbus behalten hatte, steigt nun auch nochmals zu neuer politischer Macht empor. Nachdem der Sohn des Begründers des Neubabylonischen oder Chaldäischen Reiches Nabokodrossor die Ägypter, die immer wieder in Vorderasien Boden fassen wollten, bei Karkemisch am Euphrat 605 entscheidend geschlagen hatte, war er Herr in ganz Vorderasien. Er war uns schon aus der Bibel bekannt, da er mehrfach in feindliche Berührung mit Juda trat, das von Babel abhängig war. 597 wird Jerusalem, besonders der Tempel und der Königspalast von Nabokodrossor geplündert und der jugendliche König Jojachin samt 10 000 Gefangenen weggeführt, darunter befand sich auch der Prophet Ezechiel. Nur das geringere Volk blieb zurück. Der König Jojachin von Juda schmachtete 37 Jahre in babylonischer Gefangenschaft und wurde darauf von Evil-Merodach begnadigt. 586 wurde Jerusalem nach fast zweijähriger Belagerung von Nabokodrossor erobert, Sedeqia, der letzte König von Juda, auf der Flucht gefangen genommen, seine Söhne vor seinen Augen getötet, er selbst geblendet und in Ketten nach Babel geführt. Die Stadt und der Tempel wurden eingeäschert, die kostbaren Tempelgeräte und die Bewohner des Landes weggeführt. Ein kleiner Rest war geblieben, der aber nach der Ermordung Gedaljas mit dem Propheten Jeremias nach Ägypten floh. Ich weise hier auf diese schon aus dem 2. Buche der Könige bekannten Geschehnisse hin, um darauf aufmerksam zu machen, welches das Schicksal eines besiegten Volkes im Alten Oriente war. Unter Umständen wurde es vollständig ausgerottet.

Aber auch im Chaldäerreiche, das unter Nabokodrossor so stolze Zeiten gesehen hatte, ging es unter den schwächeren Nachfolgern jenes großen Herrschers bald abwärts. 539 wurde das babylonische Heer von Kyros entscheidend geschlagen, Babel gelangte in die Hände der Perser und verlor für immer seine Selbständigkeit, wenn die Stadt selbst auch als Zentrum des Handels und des geistigen Lebens ihre Bedeutung behielt. Alexander der Große, den der Zauber dieser uralten Kulturmetropole gefangen nahm, wollte sie zum Mittelpunkt eines großen Weltreiches machen, aber sein frühzeitiger Tod zerstörte diesen Plan. Welches die weitere Entwicklung des Orients gewesen wäre, wenn Alexander dieses frühzeitige Ende nicht gefunden hätte und seine hochfliegenden Pläne

bezüglich der Verbindung von Orient und Griechentum zur Durchführung gekommen wären, das läßt sich nicht einmal ahnen.

Die Geschichte des Alten Orients ist deshalb besonders lehrreich, weil hier wie nicht leicht anderswo eine abgeschlossene Entwicklung von Jahrtausenden übersehen werden kann. Es ist ein ständiges Auf- und Niederwogen der Machtverhältnisse je nach den Persönlichkeiten, die in die Geschichte eintreten und sich auswirken. Eine unvergleichbare Höhe der Macht erklimm Assyrien, aber dem folgte auch der jähe Sturz und der völlige Untergang, während Babel erst allmählich nach dem Verluste der politischen Macht einem langsamen Siechtum verfiel. Der furchtbare Haß, der sich im Laufe der Jahrhunderte unter den Völkern Vorderasiens gegen die unersättliche Ländergier und die drückende Gewaltherrschaft Assurs angesammelt hatte, machte sich in der Zerstörung Ninives und der Vernichtung des Assyriertums Luft. In den Worten des Propheten Nahum, der kurz vor Ninives Fall weissagte, hören wir auch die Stimme der anderen von Assur geknechteten Völker, und die Erschließung der assyrischen Geschichte macht sie uns erst recht verständlich. Sie passen so recht in die Zeit der Kämpfe der Babylonier und Meder gegen Assyrien, wie sie uns die vor wenigen Jahren gefundene Chronik berichtet. Der Prophet schaut die kommende Zerstörung der Stadt und vergleicht sie mit einer ausgehobenen Löwenhöhle: „Wo ist das Lager der Löwen“, fragt er, „und die Höhle der Jungfrauen, wohin sich der Löwe zurückzog und die Löwenbrut, die niemand aufscheuchte? Der Löwe raubte zur Genüge für seine Jungen und würgte für seine Löwinnen und füllte mit Raub seine Höhlen und sein Lager mit Zerrissenem! Fürwahr, ich komme an dich, ist der Spruch Jahwes der Heerscharen, und will mit Feuer dein Lager ausbrennen und deine Jungfrauen soll das Schwert fressen und will deinen Raub von der Erde vertilgen, und den Ruf deiner Boten soll man fürder nicht hören. Wehe der Stadt der Blutschuld, die ganz Betrug und voll von Beute, die nicht vom Raube läßt!“ (2, 12—3, 1.)

Mit Jubel begrüßt man die Boten, die Assyriens Untergang verkünden: „Sieh auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Heil verkündet. Feiere, Juda, deine Feste, erfülle deine Gelübde! Denn nicht durchzieht dich fortan der Verderber, er ist ganz und gar ausgerottet!“ (2, 1.)

Der König ist im Alten Orient der lebendige Repräsentant, die Inkarnation der Gottheit, ja er ist selbst ein Gott. Sargon und Naram-Sin bezeichneten sich selbst als Gott, ebenso andere Herrscher. Der König ist absolut und die Verkörperung des Staatsgedankens. Wenn Samuel das Volk Israel, das einen König begehrt, warnt, indem er ihm das Recht des Königs kundtut, so schwebt ihm das Bild eines altorientalischen Autokraten vor. Das Land und das Volk ist sein Eigentum, die Söhne und Töchter des Volkes sind zum Dienste des Königs da, der zugleich das Beste vom Lande und seinen Erzeugnissen für sich beansprucht. „Ihr selbst aber werdet seine Knechte werden“, ruft Samuel dem Volke zu. Die Kultur ist wesentlich Hofkultur, an der die Masse kaum Anteil

hat. Der Staatsgedanke im Sinne der Volksgemeinschaft zur Pflege des Wohles des ganzen Volkes tritt sehr zurück. Staat bedeutet eigentlich das Bestehende, die feststehende Ordnung. In den semitischen Sprachen gibt es kein Wort, das den Staat in diesem Sinne bedeutet. Dem im Könige verkörperten altorientalischen Staate fehlt die organische Durchbildung und so die Festigkeit. Wenn die Könige zu Hause blieben, so widmeten sie sich der Jagd und errichteten Tempel und Paläste, aber von sozialen Maßnahmen hören wir nur selten.

Es galt das Recht des Stärkeren. Fühlte sich der König mächtig genug, so zog er auf Eroberung und Beute aus. Daher erzählen uns die assyrischen und babylonischen Könige fast nur von Kriegszügen und Plünderungen, mit denen ihre Regierungszeit ausgefüllt war. Der Fremde ist der Feind und die Beziehungen der Staaten untereinander konnten nur wenig gesichert sein, da man stets den Überfall des Nachbarn zu gewärtigen hatte. Von Völkerrecht war keine Rede, wenn auch zuweilen durch Verträge, Heiraten, Geschenke und sonstige Freundschaftsbezeugungen das gute Verhältnis der Staaten zueinander betont und gefördert wurde. Der Staat war kein fest umrissenes Gebilde, da die oft nur halb unterworfenen Völker jede Gelegenheit wahrnahmen, um ihre Unabhängigkeit wieder zu erlangen. Bei der ständigen Beunruhigung der Völker konnte sich der nationale Sinn bei den Völkern kaum entwickeln, nur die Stammeszugehörigkeit begründete das Zusammengehörigkeitsgefühl. Das Streben, das Volksganze zu einer Kulturgemeinschaft zusammenzuschließen, konnte kaum geweckt werden, da nicht die Arbeit als das vornehmste Mittel zur Gewinnung von Wohlstand und Reichtum galt, sondern der bequemere Weg der Ausplünderung der anderen Völker.

Die Religion war höfischer Kult, und das Priestertum stand im Dienste des Königs. Die Götter waren Repräsentanten der nationalen Macht und Größe, stürzte das Volk zusammen, so begrub es unter seinen Trümmern auch seine Götter. Wie sich das assyrische Herrenvolk dem schwächeren gegenüber fühlt, spricht der Prophet Jesajas (10, 8 ff.) sehr drastisch aus, wenn er sagt, der Assyrier sei zwar nur die Zornesrute in der Hand Jahwes zur Bestrafung des sündigen Volkes, aber er (der Assyrier) fasse seine Rolle ganz anders auf. „Zu vertilgen hat er im Sinne und auszurotten nicht wenige Völker. Denn er spricht: Sind meine Fürsten nicht insgesamt Könige? Ging es nicht Kalno wie Karkemisch, oder nicht Hamath wie Arpad? Nicht Samaria wie Damaskus? Wie meine Hand nach den Königreichen der Götzen gegriffen hat, obgleich deren Götterbilder mehr waren als die von Jerusalem und Samaria, werde ich da nicht, wie ich Samaria und seinen Götzen getan habe, so Jerusalem und seinen Götterbildern tun können? ... Ich verrückte die Völkergrenzen und plünderte ihre Schätze, warf nieder in den Staub die Thronenden, und wie nach einem Vogelnest langte meine Hand nach dem Reichtum der Völker, und wie man verlassene Eier sammelt, habe ich die ganze Erde eingesteckt, wobei nicht einmal einer die Flügel regte oder den Schnabel aufsperrte und piepte.“ Im Alten Orient herrscht

das Raubtiersystem, der Stärkere überfällt den Schwachen und frißt ihn auf. Wenn daher Jesajas den vollkommenen Frieden und die vollkommene Gerechtigkeit, die der Messias zur Durchführung bringt, schildern will, so nimmt er als Voraussetzung an, daß die Völker ihre Raubtiernatur abgelegt haben: „Dann ist der Wolf beim Lamme zu Gaste und der Parder lagert sich beim Böcklein, Rind und Löwe weiden zusammen, und ein kleiner Knabe kann sie leiten. Kuh und Bärin befreunden sich, ihre Jungen lagern nebeneinander, und der Löwe frißt Häcksel wie ein Rind“ (Jes 11, 6 f.).

Es wäre aber ein einseitiges Bild, wenn wir uns die Könige von Assyrien und Babylonien alle nur als wilde Krieger und beutegierige Eroberer vorstellen würden, wir werden vielmehr annehmen müssen, daß so mancher aus der gesamten politischen Lage und Stimmung heraus zum Kriegshandwerk gedrängt wurde, während er vielleicht lieber durch die Pflege der Werke des Friedens die Wohlfahrt seines Volkes gefördert hätte. Ja in ihren eigenen Inschriften betonen manche dieser Herrscher nachdrücklichst, daß sie von den Göttern berufen seien, Recht und Gerechtigkeit, Friede und Wohlstand im Lande herbeizuführen, besonders aber die Armen, Witwen und Waisen zu schützen.

Schon Urukagina von Lagasch um die Mitte des 3. Jahrtausends berichtet ausführlich über die von ihm getroffenen Maßnahmen, um Ordnung in die Abgaben zu bringen und so der Ausbeutung und Vergewaltigung der kleinen Leute einen Riegel vorzuschieben. Gudea, zweihundert Jahre später, ein von edelstem Geiste beseelter Fürst, unterhielt Handelsbeziehungen nach allen Teilen der damaligen Welt und gewann so die kostbaren Steine und Hölzer, die er für seine Tempelbauten brauchte. Unter ihm erlebte nicht bloß die sumerische Kunst eine bedeutsame Wiedergeburt, wir lernen auch seine väterliche Fürsorge für sein Land kennen, wenn er uns erzählt, daß in seinen Tagen der Waise und der Witwe kein Unrecht getan wurde, ja anläßlich der Einweihung des Tempels Eninnu, den er mit aller erdenklichen Pracht ausgeschmückt hatte, war für sieben Tage der Unterschied zwischen Sklaven und Herren, Hohen und Niedrigen aufgehoben und alles vom Geiste der Gerechtigkeit beseelt. Hammurapi ist durchdrungen von seiner Sendung durch die Götter, und sein weltgeschichtliches Gesetzeswerk ist getragen von dem starken Verantwortungsgefühl des Königs für das Wohl seiner Untertanen. Wie der Gott der Gerechtigkeit, der Sonnengott Schamasch will er sein Land erleuchten, versichert er im Prolog, den Bösewicht und Übeltäter vernichten; der Starke soll dem Schwachen nicht schaden, den Menschen will er Wohlbehagen schaffen. Im Epilog hebt er nochmals seinen Willen hervor, daß „der Starke den Schwachen nicht bedränge, Waise und Witwe ihr Recht bekommen“ (XXIV r. 59—62). Das Herz des Bedrückten, der mit einer Rechtssache kommt, soll angesichts seines Gesetzes aufatmen und sagen: „Hammurapi, der Herr, der wie ein leiblicher Vater zu den Menschen ist, ... hat Wohlbefinden für das Volk auf ewig bereitet und dem Lande Recht verschafft“ (XXV r. 3 ff.). Auch aus den uns erhaltenen Briefen von ihm er-

sehen wir, wie sehr er sich die Verwaltung seines Landes angelegen sein ließ. Assurbanipal, der letzte Große in der assyrischen Königsreihe, rühmt sich des Segens, den die Götter während seiner Regierungszeit auf das Land ausschütteten: „Während meiner Regierung häufte sich der Überfluß, strotzte die Fülle“ (Rm Cyl I, 51). Auch Nabokodrossor, den wir aus der Bibel als Zerstörer Jerusalems und des jüdischen Staates kennen, erwähnt seine Feldzüge kaum in seinen Inschriften, dagegen erscheint er als ein wirklich überragender Herrscher, insofern er sich die Verwaltung seines Landes sehr angelegen sein ließ und eine Bautätigkeit wie kein früherer Fürst entfaltete. Auch die Sage von den hängenden Gärten der Semiramis hat wohl eine von ihm geschaffene Anlage als Ausgangspunkt.

So ließen sich noch manche Beispiele anführen zum Beweise dafür, daß auch die alten Herrscher des Zweistromlandes in ihrer Weise nach den Grundsätzen zu handeln suchten, auf denen jedes Gemeinwesen beruhen muß: *Justitia fundamentum regnorum* und *salus publica suprema lex*. Aber wenn einmal Unterdrückung und Gewalttat Unruhe und Unzufriedenheit in eine Völkergruppe getragen hat, dann sind die Unterworfenen eine ständige Gefahr für den Siegerstaat, und es hält ungemein schwer, dem Geiste friedlicher Entwicklung wieder Raum zu schaffen, weil sich immer neue Zündstoffe entladen.

Die von Assur und Babel geknechteten Völker sind allesamt untergegangen, ebenso wie ihre Zwingherren, und wir haben kaum Zeugnisse, die deren Haß gegen ihre Unterdrücker uns vollauf deutlich machen. Aber wie der Prophet Nahum jubelnd den Fall Assurs begrüßte, so sangen die Judäer geradezu Freudenlieder über den Fall Babels. Der Perserkönig Kyros, der Zwinger Babels, der religiöse Duldsamkeit übte und den Juden die Erlaubnis zur Heimkehr aus dem Exil gab, wird von Jahwe selbst als „mein Hirte“ angeredet, „der all meinen Willen vollbringt“ (Jes 44, 28), ja er nennt ihn sogar „seinen Gesalbten“ (Messias), „dessen rechte Hand er ergriffen, um Völker vor ihm niederzuwerfen und die Lenden der Könige zu entgürten“ (Jes 45, 1). „Ich ziehe vor dir her und ebne die Wege, eherner Tore zertrümmere ich und eiserner Riegel zerschlage ich“ (Jes 45, 2). Besondere Freude empfanden die Israeliten über den Sturz der babylonischen Götter, die ja durch die Unterwerfung Judas nach der Meinung ihrer Verehrer ihre Macht auch über Jahwe bewiesen hatten. „Es stürzt Bel, es krümmt sich Nebo, ihre Götzenbilder werden den Tieren und dem Lastvieh aufgeladen“ (Jes 46, 1). Die Götterbilder sind so schwer, daß das Lastvieh unter ihnen zusammensinkt, während ihre Verehrer in die Gefangenschaft gehen. Umgekehrt erweist sich Jahwe, der Gott Israels, als der unerforschliche und allmächtige Lenker der Weltgeschichte, für den alle Völker wie der Tropfen am Eimer und wie das Stäubchen an der Wage sind, der die Inseln wiegt wie ein Sandkorn (Jes 40, 15), der in seiner hohlen Hand das Weltmeer mißt und mit der flachen Hand den Himmel (Jes 40, 12). Er ist der Gott, dessen Weissagungen sich erfüllen, der vom Aufgang den Gerechten erweckte, ihn rief

und er kam, er gibt Völker in seine Gewalt und unterjocht ihm Könige (Jes 41, 2). Er hat die Himmel geschaffen und ausgespannt, hingebreitet die Erde samt ihren Gewächsen (Jes 42, 5), er setzt Israel zum Lichte der Heiden (Jes 42, 6), damit sie ihre nichtigen Götzen verlassen und sich zu ihm, dem Weltengott, bekehren. Jesajas Kap. 13 schildert das Gericht über Babel mit den Farben des Weltgerichts und schließt mit der Verkündigung: „Und Babel, die Zierde von Königreichen und das stolze Prachtstück der Chaldäer, soll wie Sodoma und Gomorrha von Gott zerstört werden. Nicht soll es mehr bewohnt werden für ewig und nicht mehr besiedelt von Geschlecht zu Geschlecht; nicht soll ein Araber dort zelten und Hirten sollen dort nicht lagern lassen. Nur Wüstentiere sollen sich dort lagern, Schakale ihre Häuser füllen und Feldteufel dort tanzen“ (Jes 13, 20 f.). Kap. 14 bei Jes findet sich ein Spottlied auf den König von Babel, der zur Hölle fährt, während Israel und die unterjochten Völker in der Heimat Ruhe finden. „Wie endet nun der Zwingherr, endet der herrische Stolz, zerbrochen hat Jahwe den Frevlerstab, den Tyrannenstecken, der Nationen voll Ingrimms schlug mit Schlägen ohne Unterlaß, der im Zorne Völker niedertrat mit Niedertretung ohne Einhalt. Es ruht, es rastet die ganze Welt: man bricht in Jubel aus! Selbst die Zypressen freuen sich über dich, die Zedern des Libanon; seitdem du gefallen bist, kommt niemand mehr herauf, uns zu fällen“ (Jes 14, 4—8). Dann wird dem im Totenreiche ankommenden König von Babel sein Hochmut vorgehalten, für den er nun gedemütigt wird: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du glänzender Stern, Sohn der Morgenröte, zu Boden geschlagen, der Völker niederstreckte. Du dachtest freilich in deinem Herzen: Zum Himmel will ich emporsteigen, hoch über die Sterne Gottes meinen Thron setzen und mich niederlassen auf dem Versammlungsberg im äußersten Norden. Ich will über Wolkenhöhen emporsteigen, mich dem Höchsten gleichstellen“ (14, 12—14). Es ist kein bestimmter König genannt und Babel ist hier nicht bloß die Stadt dieses Namens, sondern es ist Repräsentant des Systems der gewalttätigen Unterdrückung der Völker, das mit seinem Untergange gerichtet ist.

Das Buch Daniel kündigt den Untergang der übrigen Weltmonarchien des Altertums an und verheißt ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens. Dort wird erzählt, daß Nabokodrossor im Traume eine gewaltig große Statue schaut, die die vier Weltreiche der letzten Zeit in ihrer Abfolge symbolisiert. Das goldene Haupt ist er selbst als Vertreter des neubabylonisch-chaldäischen Weltreichs, die Brust und die Arme der Statue aus Silber versinnbildeten das medische Reich, Bauch und Lenden von Erz das persische, die Schenkel von Eisen das mazedonisch-griechische Reich, weil es wie Eisen alles zertrümmert und zerschmettert, die Füße sind teils aus Töpferthon, teils aus Eisen, weil dieses Reich nicht mehr fest zusammenhält, sondern zum Teil zerbrechlich sein wird. Die Statue wird durch einen Stein zerstört, der sich ohne Zutun von Menschenhand vom Berge löst, das Bild auf seine eisernen und tönernen Füße trifft und zer-

trümmert. „Da zerstoben mit einem Male Eisen, Ton, Erz, Silber und Gold und flogen davon wie Spreu im Sommer von der Tenne, und der Wind trug sie fort, so daß keine Spur mehr von ihnen zu finden war. Der Stein aber, der das Bild zerschlagen hatte, wurde zu einem großen Berge und erfüllte die ganze Erde“ (Dan 2, 35). Dieser Stein wird nachher erklärt als das Reich, das der Gott des Himmels aufrichtet, das in Ewigkeit nicht zerstört wird und das auf kein anderes Volk übergeht (Dan 2, 44).

Diese vier Weltreiche werden wiederum versinnbildet durch vier Tiere (Dan 7). Das babylonische Reich durch einen Löwen mit Adlerflügeln, das medische durch einen Bären, das persische durch einen Panther, das vierte, das griechische, erscheint als „ein schreckliches und furchtbares und überaus starkes Tier“, es ist verschieden von den andern und hat zehn Hörner (Dan 7, 8). Darauf läßt sich ein Gerichtshof nieder, dessen Vorsitz der „Alte der Tage“, „der Uralte“, d. h. Gott selbst übernimmt (7, 9), das Tier wird getötet, sein Leib vernichtet und verbrannt. Den übrigen Tieren wird die Macht entzogen und ihre Lebensdauer auf Zeit und Stunde bestimmt (7, 11 f.). Darauf wird das Reich des Menschensohnes aufgerichtet. „Ihm wurde Macht und Ehre und Königsherrschaft verliehen, und alle Völker, Nationen und Zungen dienen ihm, seine Macht ist eine ewige Macht, die nicht vergeht, und sein Reich (ein ewiges), das nicht zerstört werden kann.“ Hier wird die Geschichte von der hohen Warte des Glaubens an einen allmächtigen und gerechten Weltenlenker und Weltenrichter betrachtet, der der brutalen Gewaltherrschaft ein Ende macht und die Gerechtigkeit unter den Völkern vollkommen zur Durchführung bringt.

Es verbot sich bei der heutigen Gelegenheit von selbst, die Ursachen des Aufstiegs und des Niedergangs der altorientalischen Völker erschöpfend klären zu wollen, es handelte sich mir bloß darum, einige Einblicke in die treibenden Kräfte des altorientalischen Staatslebens zu geben und dessen verhängnisvolle Mängel besonders herauszustellen. Wenn auch gewisse Ereignisse dem geschichtlichen Verlauf oft eine neue Wendung geben, wie z. B. der Tod Alexanders des Großen in Babylon, so ist doch anderseits sicher, daß auch bei den schlimmsten nationalen Katastrophen in den Völkern selbst wieder Kräfte geweckt werden können, die sie vor dem Untergange bewahren. Das sehen wir an dem Volke Israel, das allein von allen Völkern nicht bloß des Orients, sondern des Altertums sein Volkstum bis heute erhalten hat, obwohl die Voraussetzungen für sein Bestehen an sich äußerst ungünstig waren. Das israelitische Volk saß in einem armen, kleinen, größtenteils gebirgigen Ländchen, es hat keine eigene Kultur hervorgebracht, auch niemals eine besondere politische Rolle gespielt. Der Zusammenhalt der Stämme ließ zu verschiedenen Zeiten sehr viel zu wünschen übrig, insbesondere waren durch die Trennung des Nordens vom Süden zwei ständig miteinander rivalisierende Reiche entstanden. Dabei stritten sich fortwährend die großen Mächte Ägypten und Babylonien-Assyrien um dieses

Gebiet und brachten es abwechselnd unter ihre Botmäßigkeit. Schließlich wurde das Volk ins Exil geschleppt nach Assyrien und Babylonien, während der Rest nach Ägypten flüchtete. Aber das Merkwürdige ist, daß sie auch im fremden Lande Juden geblieben sind.

Freilich ist die israelitische Geschichte insofern ganz einzigartig, als im Mittelpunkt des staatlichen Lebens nicht der König, sondern das Volk steht. Das Volk erleidet seine Schicksale je nach seinem Verhalten seinem Gotte gegenüber. Die Könige werden gelobt, getadelt oder gestraft, je nachdem sie Jahwe treu dienen oder nicht. Daß sich der israelitische König selbst „Gott“ genannt oder das Volk an die Vergottung eines großen Herrschers gedacht hätte, ist ausgeschlossen. Der König ist der „Gesalbte“ Jahwes. Das Gesetz verpflichtet den Einzelnen vor allem Jahwe gegenüber und ist bestrebt, die sozialen Gegensätze auszugleichen, insbesondere schützt es die Kleinen und Schwachen. Durch das Gesetz wächst das Volk zur Einheit zusammen, und in seinen schweren Schicksalen auch in der griechischen und römischen Zeit klammert es sich um so stärker an seinen Gott und an sein Gesetz. So ist ihm seine Religion der feste Boden geblieben, auf dem es sich erhalten konnte, als es schon längst aus der Heimat vertrieben und in alle Länder zerstreut war. Das Unglück der Verbannung verstärkte nur die Liebe des Volkes zum Lande Jahwes, und noch kein Land und keine Stadt war das Ziel so heißer Sehnsucht wie Palästina und Jerusalem mit dem Sionsberge, den Jahwe zu seinem Wohnsitze erkoren.

Religion und Strafrechtsreform.

Von Strafanstaltsoberpfarrer R. Gutfleisch, Bruchsal i. B.

I.

Vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, vom Standpunkt katholischer Lehre aus die deutsche Strafrechtsreform, wie sie sich soeben, Altes mit Neuem verbindend, einen gesetzlichen Ausdruck im neu zu kodifizierenden Strafrecht und neu zu schaffenden Strafvollzugsrecht geben will, einer kritischen theologischen und seelsorgerlichen Wertung zu unterziehen¹. Da erheben sich sofort die Fragen: Haben Religion und Recht gegenseitige Beziehungen, gemeinsame Lebensadern, Verflechtungen, auf Grund derer allein eine derartige Wertung für berechtigt erachtet werden kann? Sind Religion und Recht nicht vielmehr Eigenwerte, durchaus eigenständig, so daß sie nichts miteinander zu tun haben?

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, in Beantwortung dieser grundsätzlichen Fragen² die verschiedensten Rechtstheorien, die zu ihnen Stellung nehmen, einer Prüfung zu unterziehen. Es genügt die Feststellung, daß unsere hauptsächlichsten Gegner in der uns im voraus klaren Beantwortung dieser Frage die Vertreter des Rechtspositivismus sind, d. h. die zahlreichen Juristen, Politiker und Philosophen, die alles Recht auf menschliche Einrichtung zurückführen, daher ein Naturrecht ablehnen, strenge trennen zwischen Moral und Gesetz und es teilweise verneinen, daß Religion und Sittlichkeit irgendwie über Recht und Rechtsordnung zu Gerichte sitzen oder nachhaltigen Einfluß auf sie gewinnen dürfen. Wir hingegen stehen auf dem Standpunkt, daß Religion wie Recht zwar Eigenwerte darstellen, Eigenständigkeit besitzen, daß aber beide enge Beziehungen zueinander haben, aufeinander angewiesen sind, und daß es kein Recht geben könne, es hätte denn seine Unterbauung und Verankerung in der religiös begründeten Sittlichkeit.

Wir anerkennen die Eigenständigkeit des Rechts und der Rechtsordnung. Zur Quelle hat sie den souveränen Staat. Eine eigene Zweckdienlichkeit wohnt ihr inne, indem sie der Inbegriff sein soll aller zur Erhaltung der sozialen Ordnung, zum Schutze des Gemeinwohles nötigen Vorschriften. Sie wird geschützt und garantiert durch die Gewalt des Staates, die Durchführung ihrer Normen zu erzwingen.

Neben der Rechtsordnung aber steht in gleicher Selbständigkeit, wenn auch von wesentlich anderer Eigenart, die Religion, die auf Grund der ontologischen Ordnung vollzogene, bewußte und freiwillige, daher ethische Hinordnung des Menschen zum persönlichen Gott. Auf den ersten Blick erscheint uns die Religion als ein Gebilde, das nur der metaphysischen Sphäre

¹ Ein zweiter Aufsatz wird sich mit der Strafvollzugsreform beschäftigen.

² Vgl. Baur, Religion und Recht in „Der kath. Gedanke“ I (1928), 27 ff.; Meyer-Cathrein, Recht und Rechtsgesetz in „Staatslexikon“, Freiburg 1911, Bd. IV⁴, 435 ff.

angehört, sie strebt ja über die irdischen Wesen hinaus zum *Ens entium*. Und doch, wenn sie gleich aufsteigt zu Gott, so steigt sie auch wiederum mit ihm nieder zu allem, was er schafft und liebt, vor allem zum Menschen und seinen Verbänden, wie Familie und Staat, zu denen sie eine dem göttlichen Willen entsprechende Einstellung sucht. So kann es nicht fehlen, daß sie in jedem Menschen unveräußerliche, gottgeschenkte Rechte verkörpert sieht, deren Anerkennung, Schutz und Förderung ihr heilige Pflicht ist. Daß sie in den wichtigsten Verbindungen, die der Mensch als *Ens sociale*, einem gottgegebenen Zwange folgend, schließt, in der Familie und erst recht im Staate Gottgewolltes erblickt. Daß sie endlich folgerichtig den Staat mit gottgegebener Autorität ausgestattet weiß, damit er sich auf die Normen besinne, die zur Durchführung seiner sozialen Zwecke notwendig oder doch dienlich sind, diese in Gesetzen zum Ausdruck bringe und diese Gesetze wiederum mit Androhung und Vollzug von Strafen durchführe: immer vorausgesetzt, daß weder Gesetze noch Zwangsmittel den Grundsätzen der natürlichen und religiösen Sittlichkeit zuwider sind.

Damit haben wir den Durchbruchspunkt der Religion zum Recht, die innige Verbindung beider erkannt. Staatsgewalt, Rechtsordnung und Gesetz erscheinen uns, weil in der Richtung der gottgeschaffenen Menschennatur liegend, als etwas Gottgewolltes. „Es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die da ist, ist von Gott angeordnet.“ (Röm 13, 1.) Damit ist aber auch gesagt, daß es keinen absoluten Rechtszweck des Staates, keinen Rechtszweck außerhalb des Sittlichen geben kann, daß von katholischem Standpunkt aus eine religiös-sittliche Wertung bestehender oder angestrebter Maßnahmen des Staates, wie wir sie uns zur Aufgabe machen, erlaubt und angezeigt ist. Um so eher billigen wir uns die Berechtigung zu, unseren Standpunkt einzunehmen und ihm gemäß zu handeln, als er nicht zu rechtspositivistischen Absurditäten führt wie diese: „Auch das miserabelste Recht ist, falls es in formeller und konstitutioneller Beziehung korrekt ist, Recht, aber man sollte es lieber heute als morgen abschaffen“ und „Vom rechtspositivistischen Standpunkt aus muß jedes, auch das niederträchtigste Gesetzesrecht als verbindlich anerkannt werden, sofern es nur formell korrekt erzeugt ist³.“ Auch dürfte unsere Auffassung von der Existenz eines Naturrechtes, eines Rechtes, das hinter allem positiven Rechte steht, die Auffassung der Gesamtmenschheit sein, gibt ja *Bergbohm* selber zu: „Alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen.“ Und auch deshalb dürfte unser naturrechtlicher Standpunkt seine Daseinsberechtigung haben, weil nur von ihm aus Recht und Gesetz, wenn nach gesunden sittlichen Normen formell korrekt geschaffen, gewissensverbindliche Kraft beigelegt werden kann, weil nur auf dieser Basis eine wirklich gesunde Pflege des Rechtsempfindens des Volkes und eine Erziehung zum Rechtsgedanken möglich ist.

Bestehen so enge und engste Beziehungen zwischen Recht und Religion, so

³ *Bergbohm*, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 277 und 144, cit. nach *Baur* a. a. O.

muß die Religion gerade dann die Gesetze den ewigen Normen am vollkommensten angepaßt wünschen, wenn der Staat das Strafrecht schafft und handhabt. Einmal deshalb, weil die strafende Gerechtigkeit am tiefsten und einschneidendsten in die allgemeinen und besonderen Menschenrechte eingreift. Sodann darum, weil der Staat im Strafrecht und Strafvollzug am klarsten und nachdrücklichsten seinen Willen offenbart, die unveräußerlichen Rechte des Einzelnen, die Rechte der Gesellschaft, die öffentliche Sittlichkeit und seinen ganzen Bestand an Rechtsnormen zu schützen. Zwar ist die Einhaltung der sittlichen Ordnung zunächst eine Privatsache⁴, es kann innere Moralität nicht mit dem Polizeistock beigebracht werden, sie ist gerichtlich nicht erzwingbar. Allein der Staat hat doch die Pflicht, durch seine Gesetzgebung ein Milieu, eine Atmosphäre zu schaffen, in der die persönliche Pflege der Sittlichkeit alle denkbare Förderung und möglichste Fernhaltung aller Hindernisse erfährt. Er muß die Mißachtung aller jener Normen der Sittlichkeit, deren Verletzung eine Störung des öffentlichen Wohles bedeuten würde, unter Strafe stellen und so die Durchführung dieser Normen erzwingen. Auch muß er seine Strafen so gestalten, daß sie dem Wohle der Gesamtheit und, wenn immer möglich, auch dem Wohle des die Normen Störenden dienen. Um so mehr muß er auf die Schaffung guter Strafgesetze und guter Strafmittel bedacht sein, als diese größten Einfluß auf das rechtliche sowohl wie auf das ethische Empfinden des Volkes haben. Das Volk erblickt mit einem gewissen Recht im Strafgesetzbuch einen Sittenkodex gleich dem Dekalog und richtet sich in seinem sittlichen Handeln oft mehr nach dem ersteren als nach dem zuletzt genannten, und es ist eine beachtliche Tatsache, daß ein großer Prozentsatz unserer Volksgenossen alljährlich durch Strafgericht und Strafvollzug eine nicht nur rechtliche, sondern auch sozialetische Behandlung erfährt. So wurden nach dem Januarheft 1928 von „Wirtschaft und Statistik“ im Jahre 1926 in Deutschland nicht weniger als 589611 Personen wegen Vergehen und Verbrechen abgeurteilt, darunter 24066 Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren.

II.

Es ist allgemeine katholische Lehre, daß der Staat das natürliche Recht hat, die freiwilligen oder fahrlässigen Übertreter seiner Rechtsordnung zur Erhaltung dieser zu strafen, ihnen für ihre „Schuld“ ein „Übel“ zuzufügen, das entweder in der Entziehung eines äußeren Gutes (poena damni), wie bei der Geldstrafe, der Freiheitsstrafe oder der Ehrenstrafe besteht, oder in der positiven Zufügung eines Übels (poena sensus), wie bei der Todesstrafe, oder in einer Kombination beider (z. B. Gefängnisstrafe mit Fasttagen, wie es in Österreich üblich war). So schreibt Suarez in seiner Abhandlung *de lege*, lib. 2, c. 14, n. 4: „Ad providentiam Dei spectat concedere hominibus potestatem moraliter necessariam ad convenientem gubernationem rei publicae; unde ex hoc principio colligimus esse in hominibus

⁴ *Cathrein*, *Moralphilosophie*⁴, Freiburg 1904, Bd. 2, 545.

potestatem puniendi malefactores, etiam poena mortis, et privandi homines rebus suis, quando causa rei publicae id postulat⁵.“

Daß dieser Grund des Strafrechtes von den meisten Strafrechtslehrern bei dem herrschenden Rechtspositivismus abgelehnt wird, ist bedauerlich, doch wird das religiös-ethische Empfinden des Volkes wenig von dieser Stellungnahme berührt, so daß wir über diesen Punkt rasch hinweggehen können.

Anders ist es, wenn wir nach dem Zweck der Strafe fragen. Sie dient nach allgemein katholischer Auffassung als poena vindicativa zur Sühne einer durch bewußt-freiwillige Übertretung eines Gesetzes zugezogenen Schuld. Sie soll aber, wenn immer möglich, gleichzeitig und vorzüglich poena medicinalis sein, Besserungszwecken dienen. Sollten die Belange des Staates in bestimmten Fällen durch reine Erziehungsstrafen gewahrt werden können, so dürfte es dem Geiste der Kirche entsprechen, daß nur solche in Anwendung kommen. Verhängt ja die Kirche, die als eine Gesellschaft von Menschen von Strafen ebenfalls nicht absehen kann, meist nur censurae, ausgesprochene medizinelle Strafen; sucht sie doch, wenn sie vindicative Strafen aussprechen muß, diese weitmöglichst zu Erziehungs- und Heilmitteln auszugestalten⁶. Bezüglich der Allgemeinheit hat die Strafe nach unserer Anschauung den Zweck, auf diese abschreckend und erzieherisch zu wirken. Sie dient der Generalprävention, indem sie dem Rechtsbruch der Staatsmitglieder vorbeugt, und sie dient der Spezialprävention, indem sie den Rechtsbrecher womöglich zum rechten Verhalten im staatsbürgerlichen Sinne zwingt. In dieser Auffassung wird die Kirche begleitet von wesentlich gleichen oder ähnlichen Ansichten namentlich der sogenannten klassischen Kriminalistenschule, zu der Gelehrte von Rang wie v. Hippel, Birkmeyer, Reling und Nagler gehören. Den Vergeltungs- oder Talionscharakter, selbst wenn er mit dem der Erziehung verbunden sein sollte, lehnen aber in sich immer vergrößernder Zahl namhafte Strafvollzugspraktiker und Gelehrte wie Radbruch (Heidelberg), Freudenthal (Frankfurt) und Liepmann (Hamburg) ab. „Die Strafe ist Erziehung oder sie hat überhaupt keine Existenzberechtigung“, sagen sie mit dem Italiener Vincenzo Lanza, dem Begründer der Strafrechtsschule des Umanismo (Menschlichkeit⁷).

So falsch es nun wäre, die Vertreter des Nur-Erziehungszweckes der Strafe alle insgesamt als Deterministen zu bezeichnen, ihre Stellungnahme in jedem Falle als eine direkte Gefährdung unserer indeterministischen Lehre vom Willen des Menschen zu bezeichnen, so wahr ist es, daß diese Auffassung vom Zweck und Wesen der Strafe hauptsächlich gespeist wird aus den Quellen der materialistisch-mechanistischen Weltanschauung, und daß sie geeignet ist, die alten, für uns nicht diskutierbaren Begriffe von Schuld und Sühne, von der Freiheit des menschlichen Willens, zu gefährden oder zu zerstören.

⁵ Vgl. Cathrein, Moralphilosophie, a. a. O. 641 ff.

⁶ Lämmer, Institutionen des Kirchenrechts², Freiburg 1892, 371.

⁷ Cit. nach Liepmann in Frede-Grünhut, Reform des Strafvollzugs, 1927, 7.

Mit *Lombroso*, dem Begründer der kriminal-anthropologischen Schule, begann sie ihren Siegeszug durch die Welt und es erstand ihr, nachdem diese wissenschaftlich überwunden war, in *Franz v. Liszt* ein Lehrer, der heute noch weithin gehört wird. *Liszt* führt den Rechtsbruch durchaus deterministisch zurück einmal auf die „Anlage“ des Rechtsbrechers, auf seine psycho-physische Eigenart, sodann auf die den Täter umgebenden gesellschaftlichen Verhältnisse, das milieu social⁸, und wurde so der Begründer der kriminalsoziologischen Schule. In jüngerer Zeit erhält die deterministische Auffassung vom Verbrecher und der daraus hervorgehenden Ablehnung des Sühnecharakters der Strafe eine neue wissenschaftliche Begründung von seiten der Psychoanalyse. So führte ein Vertreter dieses bis ins Mystische sublimierten Materialismus, *Dr. Karl Landauer*, im September 1927 auf der Tagung der Internationalen Kriminalistischen Vereinigung in Karlsruhe den Rechtsbruch auf drei Ursachen zurück, deren Feststellung jeden Gedanken an Schuld und Sühne ausschließt⁹. Rechtsbruch ist nach ihm entweder Folge der „Not“ im Sinne von Mangel an „Freiheit, seinen Triebkräften entsprechend leben zu können“; oder er entsteht aus dem „Affekt“ an sich gesunder Menschen und ist ein Ereignis, das „niemals verhindert“ werden kann, ähnlich dem Ausbruch kosmischer Gewalten; oder aber er entspringt dem „pathologischen Affekt“: der Rechtsbrecher ist dann ein Mensch, der „unter allen möglichen und gewöhnlich erscheinenden Verhältnissen berechnete Interessen anderer schädigt, weil er von Triebkräften getrieben ist, die sich in einer gesellschaftsschädlichen Weise auspuffen.“ Allen diesen deterministischen Strafrechtstheoretikern hat *v. Liszt* schon im Jahre 1897 auf dem Münchener Psychologenkongreß aus der Seele gesprochen: „Die Begriffe von „Schuld“ und „Sühne“ mögen in den Schöpfungen unserer Dichter weiterleben wie bisher, strenger Kritik der geläuterten wissenschaftlichen Erkenntnis vermögen sie nicht standzuhalten. Damit tritt auch der Begriff Strafe zurück hinter der heilenden Besserung und der sichernden Verwahrung. Die begriffliche Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn fällt und mit ihr die starre Herrschaft der Begriffe . . . der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit¹⁰.“ Als Strafarten können folgerichtig für die Vertreter dieser und ähnlicher Anschauungen, sofern man nicht überhaupt absieht von dem Begriffe „Strafe“, lediglich in Betracht kommen Geldstrafen und Freiheitsstrafen, sofern das Gericht sich nicht mit Strafandrohung (bedingter Straferlaß) begnügen kann¹¹.

Es ist darum erfreulich, daß der „Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs“ (= EntwSTGB)¹² vom Jahre 1927, der im großen ganzen der Annahme durch den Reichstag sicher sein dürfte, sich durchaus auf

⁸ Vgl. *v. Liszt* in „Mitteilungen der Internat. Kriminalistischen Vereinigung“ IV, 133.

⁹ Almanach für das Jahr 1928, Intern. Psychoan. Verlag, Wien, 199 ff.

¹⁰ Zeitschrift für die ges. Strafrechtswissenschaft, XVII, 81.

¹¹ *Liepmann* in *Frede-Grünhut* a. a. O. 8.

¹² Verlag Heymann, Berlin.

dem Schuldprinzip aufbaut, gemäß dem Axiom: Wo Schuld, da Strafe, wo keine Schuld, da keine Strafe. So ist nach § 16 EntwStGB „strafbar“, wer „vorsätzlich oder fahrlässig“ handelt, während nach § 12 nicht strafbar sein soll, „wer zur Zeit der Tat nicht zurechnungsfähig ist“. Nach § 17 handelt vorsätzlich, „wer den Tatbestand der straffälligen Handlung mit Wissen und Willen verwirklicht oder die Verwirklichung zwar nur für möglich hält, jedoch für den Fall der Verwirklichung mit ihr einverstanden ist.“

Es wäre indessen verfehlt, aus dieser Einstellung des Entwurfs zum Schuldprinzip zu folgern, daß er den moraltheologisch eindeutig umschriebenen Begriff „Schuld“ schlechthin sich zu eigen mache. Es ist vielmehr festzustellen, daß er gerade dort versagt, wo das Schuldprinzip seinen festen, allein tragbaren Unterbau im Bekenntnis zur Willensfreiheit erhalten sollte. Während noch das geltende Reichsstrafgesetzbuch (= RStGB) in seinem bekannten § 51 von der Fähigkeit der „freien Willensbestimmung“ spricht, verzichtet der EntwStGB bewußt auf die Beibehaltung dieses Begriffes, damit, wie es in der Begründung (= BegrEntwStGB.)¹³ des Entwurfs heißt, der Anschein vermieden werde, als ob der Gesetzgeber zu dem „philosophischen Streit über die Willensfreiheit“ Stellung nehmen wolle. Er hilft sich aus seiner Verlegenheit in der Weise, daß er in § 13 Abs. 1 die „Unzurechnungsfähigkeit“ dann für gegeben bezeichnet, wenn aus dort näher angegebenen biologischen Zuständen sich die Unfähigkeit des Täters ergibt, „das Unrechtmäßige der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“, woraus zu folgern ist, daß „Zurechnungsfähigkeit“ dann vorliegt, wenn der Täter imstande ist, das Unrechtmäßige der Tat einzusehen und nach dieser Einsicht zu handeln. Dem Indeterministen bleibt es hierbei überlassen, in dieser Formulierung Begriffe wie *cognitio plena* und *consensus plenius* wiederzufinden, damit er so auf seine Rechnung komme, doch kann auch der Determinist darin sein materialistisch-mechanistisches Denken abgeschattet sehen. Es ist von unserem katholischen Standpunkt bedauerlich, daß sich an einem Monument deutschen Rechtslebens von der Bedeutung des StGB fürderhin kein plastisches Bekenntnis zur Willensfreiheit mehr finden soll, wie es dem gesunden Empfinden des Volkes entspräche, wie es denn auch nicht verkannt werden kann, daß die Ausscheidung des Begriffes Willensfreiheit aus dem StGB geeignet sein dürfte, auf dem Wege der Rechtshandhabung Verwirrung in das Volksempfinden hineinzutragen.

Wenn der EntwStGB in § 15 bestimmt, daß ein Kind (d. i. „wer noch nicht vierzehn Jahre alt ist“, § 9 Nr. 2 EntwStGB) „für das Strafgesetz als nicht zurechnungsfähig“ gilt, also nicht strafmündig ist, und wenn nach ihm ein Jugendlicher („wer noch nicht achtzehn Jahre alt ist“, § 9 Nr. 3) vermindert strafmündig sein soll gemäß dem Jugendgerichtsgesetz vom 16. Februar 1923, daß

¹³ Entw. eines Allg. Deutschen Strafgesetzbuchs nebst Begründung, Heymann, Berlin 1927, Begründung 4.

ihm also unter bestimmten Umständen die Tat nicht zuzurechnen ist, so dürfte diese Einstellung grundsätzlich zu billigen sein. Wenn wir auch zugeben, daß schon ein „Kind“ im Sinne des EntwStGB sich recht wohl einer schweren culpa moralis schuldig machen kann, so müssen wir doch eingestehen, daß meistens ihm die nötige Einsicht in das Wesen und in die Folgen rechtswidrigen Tuns fehlt, so daß es von einer culpa juridica mit Recht frei sein soll. Es wäre ja auch vom pädagogisch-seelsorgerlichen Standpunkte aus verfehlt, ein Kind mit der oft seelenlos arbeitenden Gerichtsmaschine in Berührung zu bringen. Ein Kind gehört erzogen, wenn nötig im Wege der Fürsorgeerziehung, was sehr wohl möglich ist, aber nicht „gestraft“ im Sinne des StGB. Etwas anders verhält es sich mit den Jugendlichen. Sicherlich haben sie nicht die seelische und sittliche Reife der Erwachsenen, so daß schon aus diesem Grund sie nicht die ganze Wucht eines Gesetzes treffen darf, das in erster Linie für diese gemacht ist. Die Jugendlichen erleben in der Pubertätszeit eine derartige Menge von Tragik in moralischer und rechtlicher Beziehung, daß es gegen sie eine unbegreifliche Härte bedeuten würde, wenn man sie nicht milder behandeln wollte, als erwachsene Menschen, denen legale Führung leichter fällt als ihnen. Auch durchleben sie gleich den Kindern eine Lebensperiode, in der man weit eher „erziehen“ als „strafen“ sollte. Wir begrüßen die Existenz eines Jugendgerichtsgesetzes (= JGG), in dem der durchaus berechtigte Gedanke von *v. Liszt* seine Verwirklichung findet, daß bei jugendlichen Verbrechern so lange als möglich die Freiheitsstrafe durch erziehende Maßnahmen zu ersetzen ist (vgl. §§ 3 und 5 JGG¹⁴). Ganz entschieden müssen wir es aber ablehnen, wenn Jugendliche in gar keinem Falle eine Behandlung durch die Strafjustiz erfahren sollten. „Erfahrungsgemäß gibt es unter ihnen Leute, denen nur mittels der Freiheitsstrafen das Vorhandensein von Normen, ohne die ein Staatswesen nicht bestehen kann, fühl- und erkennbar gemacht werden kann. Es wäre pädagogisch verfehlt, wenn man Leute in einem Alter, da sie eine gewisse Selbständigkeit im Staatswesen haben und gewisse Rechtsansprüche geltend machen, bezüglich der Strafe vollkommen außerhalb der Rechtsordnung stellte. Es würden auch, falls der junge Mensch für die Freiheitsstrafe nicht in Betracht käme, für seine Erziehung wichtige Hemmungen in Wegfall kommen, sein Ausweichen gegenüber den Normen des Gemeinwesens zu verhindern“¹⁵. Auch ist die Gefahr nicht zu verkennen, daß auf Grund des § 3 JGG jugendliche rechtsbrecherische Psychopathen zu leicht und zu häufig exkulpiert werden, wovor *Müller-Hess* anlässlich der Verhandlung des Deutschen Jugendgerichtstages, Heidelberg 1925, warnte¹⁶.

Wenn der EntwStGB ebenso wie den Jugendlichen in § 13 Abs. 2 den Rechtsbrechern, deren Fähigkeit, das Unrechtmäßige der Tat

¹⁴ *Gutfleisch* in: Blätter für Gefängniskunde, Bd. 58, 2. Heft, 255. Vgl. *Hoffmann*, die Reifezeit, Quelle & Meyer, 1922, 208 ff.

¹⁵ Vgl. *Laut*, Deutsches Jugendrecht, M. Gladbach 1927, 84 ff.

¹⁶ Vgl. *Többen*, Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung, Münster 1927, 724 f.

einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln, durch krankhafte Störung der Geistestätigkeit oder wegen Geistesschwäche wesentlich vermindert ist, eine das erkennende Gericht zur Milde mahnende Sonderstellung einräumt, so ist das von unserem Standpunkte aus ebenfalls zu begrüßen. Ist doch der Begriff Schuld uns keine Größe, die lediglich nach der Tat und nach dem Umstand zu bemessen ist, ob der Wille des Täters frei oder durch Geisteserkrankung unfrei war. Wissen wir doch, daß die Freiheit des Willens, die Zustimmung zu einer bösen Tat graduelle Verschiedenheit aufweist, je nach der psychophysischen Veranlagung, der Erziehung, der Umgebung und der Fähigkeit des Täters im Gebrauche der an sich freien Willenskraft. Wir kennen die sogenannten Psychopathen, „Variationen, Abweichungen von einer uns vorschwebenden, aber nicht näher bestimmbaren Durchschnittsbreite menschlicher Persönlichkeiten, Abweichungen nach dem Mehr oder nach dem Weniger, nach oben oder nach unten“¹⁷, die gerade unter Rechtsbrechern keine Seltenheit sind. So fand z. B. *Michel* im Grazer Männergefängnis unter 355 Schwerverbrechern 266 Zustandsverbrecher, d. i. Kriminelle aus tiefgewurzelter Anlage, also ausgesprochene Psychopathen¹⁸, wie denn jeder Gefängnisseelsorger weiß, daß ein Großteil seiner Seelsorgsbefohlenen den Anormalen zugehört. Diesen Psychopathen billigt nun § 13 die sogenannte „verminderte Zurechnungsfähigkeit“ zu, bei deren Vorhandensein der Richter, wenn sie in wesentlichem Umfange vorhanden ist, nach seinem Ermessen eine gemilderte Strafe zuerkennen kann. Zu beachten ist, daß der Richter, von Ausnahmen wie z. B. Mord abgesehen, nicht gezwungen ist, auf gemilderte Strafe zu erkennen, wie er denn nach § 69 Entw-StGB selbst bei verminderter Zurechnungsfähigkeit eine längere Strafe verhängen wird, wenn nur von einer solchen ein nachhaltiger Eindruck zu erwarten ist. Auch kann nur bei „wesentlich“ geminderter Geistesfreiheit von einer Strafmilderung die Rede sein. Mit diesen Bestimmungen dürfte wohl der Gefahr, daß ein Rechtsbrecher allzuleicht nach § 13 exkulpiert werde, ein starker Riegel vorgeschoben sein. Auch dürfen wir sagen, daß die psychiatrischen Sachverständigen, wie jeder Kenner der Gerichtspraxis weiß, in der Neuzeit denn doch nicht allzusehr geneigt sind, auf krankhafte Geistesstörungen oder bedeutende Geisteschwäche zu diagnostizieren. Nebenbei bemerkt ist der Begriff „verminderte Zurechnungsfähigkeit“ ein Novum in der Strafgesetzgebung, der hier anzuziehende § 51 RStGB kennt ihn nicht, wie er auch nicht die allgemeine Billigung der Juristen und Psychiater für sich hat. So wendet sich Professor *Wilmanns* in Heidelberg in seinem neuesten, höchst beachtenswerten Buche „Die sogenannte verminderte Zurechnungsfähigkeit als zentrales Problem der Entwürfe zu einem Deutschen Strafgesetzbuche“¹⁹ entschieden dagegen und vereint darin die Gegner

¹⁷ *Viernstein*, Vererbung und Konstitution und ihre Bedeutung für die Entstehung von Psychopathien in *Bergmann*, Religion und Seelenleiden, Düsseldorf 1928, 3. Bd., 39.

¹⁸ *Gutfleisch*, Strafvollzug und Erziehung, Freiburg 1926, 9 ff.

¹⁹ Berlin, Springer, 1927.

des Begriffes zu einem gewaltigen warnenden Chor. Doch müssen wir es uns versagen, darauf näher einzugehen, weil dies nicht im Rahmen unserer Arbeit liegen dürfte.

Wie aus diesen Ausführungen zu ersehen ist, entspricht das Schuldprinzip, auf dem der EntwStGB aufbaut, nicht in allen Beziehungen den Anforderungen, die ein naturrechtliches, theologisch-kirchliches Denken daran stellen muß, was freilich bei der Verschiedenheit der Weltanschauungen jener Kreise, die an der Neukodifizierung des Strafrechtes mitzuarbeiten berechtigt und berufen sind, nicht befremden kann. Immerhin ist anzuerkennen, daß der uns altvertraute Begriff Schuld trotz starker Gegenströmungen immer noch, und zwar in seinem wesentlichsten Umfange, die Grundlage der deutschen Strafjustiz bilden wird. Sache der allgemeinen Seelsorge und insbesondere der Gefängnisseelsorge wird es sein, Gefahren, die sich aus dem gelockerten Begriff der culpa in seiner Anwendung im Rechtsleben ergeben werden, durch besondere Sorgfalt in der katechetisch-homiletischen Behandlung dieses wichtigen Kapitels aus der christlichen Sittenlehre vorzubeugen und sich ergebende Schäden durch Beeinflussung der allgemeinen Meinung möglichst zu beseitigen. Ähnliches gilt von dem der „Schuld“ entsprechenden Begriffe Sühne, dessen Vorhandensein und Umfang im EntwStGB nun nachgewiesen werden soll.

Wer wie die Kirche die Existenz einer objektiven moralischen und Rechtsordnung anerkennt, die durch normwidriges Handeln verletzt und herabgesetzt wird, und die danach schreit, für ihre verletzte Würde eine Genugtuung, eine Sühne zu erlangen, wird nichts Unsittliches darin finden, wenn der Staat dem Rechtsverletzer als Sühne ein Übel zufügt. Zwar heißt es „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr“ und „Richtet nicht“. Allein das will nur besagen, daß dem Christen die Privatrache, das Privatgericht entzogen ist. Nicht aber ist sie entzogen der Obrigkeit, von der es Röm 13, 4 heißt: „Nicht umsonst trägt sie das Schwert; denn sie ist Gottes Gehilfin und vollstreckt die Strafe an dem, der Böses tut.“ An dieser Auffassung muß festgehalten werden, auch wenn man die Ansicht vertritt, daß der Strafe letztes Ziel „die Erziehung des Rechtsbrechers, seine Reorganisation oder mindestens seine Resozialisierung ist“²⁰. Gibt es doch Fälle, in denen, wie z. B. bei einem sittlich hochstehenden Affektverbrecher, ein Delikt vorliegt, ohne daß durch Strafmaßnahmen auf den Rechtsbrecher erzieherisch eingewirkt werden müßte oder könnte, denn er ist erzogen; Fälle, in denen auch der modernste Staat strafen muß, schon der öffentlichen Meinung wegen. Will der Staat sich hier nicht unsittlichen Handelns schuldig machen, so muß er sein Strafen begründen können mit dem Sühneprinzip, tertium non datur. Hierbei ist allerdings richtig, daß man nicht vom rechtspositivistischen Standpunkt aus die Sühnethorie begründen kann, „der

²⁰ *Gutfleisch*, Strafvollzug, a. a. O. 7.

Versuch, eine rein rechtliche, von der religiösen Vergeltung scharf zu trennende Vergeltung aufrecht zu halten, schlägt fehl²¹“.

Wenn der EntwStGB in § 33 unter seinen drei Strafarten die Todesstrafe (neben der Freiheits- und Geldstrafe) aufzählt, wenn er in § 34 bei der Freiheitsstrafe scheidet zwischen Zuchthausstrafe und Gefängnisstrafe, wobei nach § 11 die Zuchthausstrafe für die Verbrechen, die Gefängnisstrafe für die Vergehen vorgesehen ist; wenn er die Verurteilung zur Zuchthausstrafe nach § 46 mit dem Verlust der Fähigkeit, öffentliche Ämter zu bekleiden, nach § 48 mit dem Verlust des z. Zt. innegehabten öffentlichen Amtes verknüpft; wenn die Verurteilung zu lebenslänglichem Zuchthaus oder zum Tode nach § 49 dauernd das Recht verwirken soll, in öffentlichen Angelegenheiten zu wählen oder zu stimmen, so erhellt daraus, daß das neue Strafrecht nicht bloß den Täter, sondern auch die Tat würdigen, dem Rechtsempfinden des Volkes gemäß in bestimmten Fällen und in bestimmtem Umfang Sühne heischen will. Vom Standpunkt des reinen Erziehungsgedankens aus wäre die jede Erziehung abschneidende Todesstrafe zu mißbilligen, wäre für die Beseitigung der Zuchthausstrafe einzutreten²² als altes Requisit aus dem Arsenal des „peinlichen Rechtes“, wären namentlich ihre ehrmindernden Wirkungen abzulehnen, da der Rechtsbrecher nach der Straferstehung als Erzogener in den Vollgenuß der Freiheit eintreten müßte. Ja konsequente Verfolger des ausschließlichen Erziehungszweckes der Strafe müßten auch für eine unbestimmte Verurteilung in dem Sinne eintreten, daß ein Rechtsbrecher so lange, und nur so lange, als er Erziehung nötig hat, im Straferziehungshause bleiben darf, ein Standpunkt, den der Entwurf nicht teilt, da er Strafen festsetzt, nach deren Vollzug der Verurteilte, ob gebessert oder ungebessert, zu entlassen ist, wie er auch in Strafhaft allenfalls bleiben muß, obwohl seine Erziehung vollendet ist²³.

Jeder Anhänger der Begriffe Schuld und Sühne wird die prinzipielle Einstellung des Entwurfs zum Begriffe Sühne begrüßen, ohne aber immer und in jedem Falle mit den Strafmitteln einverstanden zu sein, in denen sich diese Einstellung äußert. So kann wohl unseren Begriffen von Schuld und Sühne dann schon entsprochen sein, wenn der Staat in von Fall zu Fall differenzierter Bewertung des Täters und der Tat für alle Verbrechen und Vergehen nur eine einzige Form der Freiheitsentziehung bis hinauf zur lebenslänglichen Detention auf Grund der Verurteilung auf unbestimmte Zeit vorsieht im Sinne einer poenitentia salutaris, vorausgesetzt, daß eine solche Handhabung der Strafjustiz genügt zum Schutze seiner lebenswichtigen Normen. Es dürften keine aus der

²¹ Liepmann in *Frede-Grünhut* a. a. O., 3. Vgl. zum Ganzen auch *Waldeck*, Das sterbende Recht im Hochland, 25 (1927/28), 6. Heft; *Förster*, Schuld und Sühne³, München 1920.

²² Liepmann in *Frede-Grünhut* a. a. O. 9.

²³ Vgl. *Frede*, Der Strafvollzug in Stufen, in *Frede-Grünhut* a. a. O. 135. „So drängt der Erziehungsstrafvollzug mit Notwendigkeit zu der Forderung, die Verurteilung auf unbestimmte Zeit einzuführen“.

katholischen Weltanschauung sich ergebenden Bedenken vorhanden sein, in dem oben umschriebenen Umfange Schulter an Schulter mit den fortschrittlichsten Reformern zu gehen. Anders aber liegt der Fall, wenn behauptet wird, es wären Strafarten wie Todesstrafe, Freiheitsstrafen mit Ehrverlust und Ehrminderung immer und in jedem Falle unsittlich, die Strafe dürfe nur erziehen, dürfe nie reinen Vergeltungs- und Sühnecharakter tragen, auch wenn das Gemeinwohl es so fordert. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius, sagt kurz und treffend der Aquinate²⁴, und präzisiert damit den katholischen Standpunkt. Dieser verwehrt es nicht, für die Todesstrafe einzutreten, wenn man der Auffassung ist, „daß sie der Staat als äußerstes Mittel zur Sicherung des Lebens seiner Angehörigen nicht entbehren könne. Nur die Vernichtung des Lebens des Täters bilde eine gerechte Sühne an dem, der mit Überlegung ein fremdes Leben vernichtet habe. Nur die Androhung dieses schwersten Übels habe eine genügend starke abschreckende Wirkung. Das Bewußtsein ihres Bestehens sei geeignet, dem Staatsbürger das nötige Gefühl der Sicherheit seines Lebens in der Volksgemeinschaft zu geben, wie sie ja auch in der Tat die einzig wirkliche Sicherung der Gesellschaft vor dem Täter sei. Die Todesstrafe stehe im Einklang mit der Rechtsüberzeugung des überwiegenden Teiles der Bevölkerung und entspreche, wie die Statistik lehre, auch heute noch den Bedürfnissen des Rechtslebens ... Für besonders unruhige Zeiten müsse die Todesstrafe auf jeden Fall beibehalten werden. Hier bedürfe man eines Strafmittels, das durch die Wucht der sofortigen Vollziehung dahin wirke, die gefährdete Ordnung wiederherzustellen usf.“²⁵ So behält denn der Entwurf, ohne Unsittliches zu sanktionieren, die Todesstrafe bei Mord (§ 245) bei, läßt aber mildernde Umstände zu, in welchem Falle an die Stelle der Todesstrafe eine Freiheitsstrafe tritt gemäß § 75²⁶. Ähnliches ist zu sagen betreffs der Einstellung des Einzelnen zur Zuchthausstrafe. Recht ernst zu nehmende Männer wie *Liepmann*, *Krohne*, *Seuffert*, *Grünhut* und *Radbruch* treten gegen sie auf mit der Begründung, sie erschwere das Erziehungswerk im Strafhouse und habe ohnehin längst ihren Sondercharakter eingebüßt; letzteres wird ja auch der Strafvollzugspraktiker kaum bestreiten. Andere, nicht minder ernst zu nehmende Männer wünschen aber ihre Beibehaltung, da sie zunächst spezialpräventive Wirkungen von ihr ausgehen sehen, indem sie dem Rechtsbrecher das besonders Schwere, vielleicht Ehrlose seiner Tat ständig vor Augen hält; sodann und insbesondere Wirkungen im Sinne der Generalprävention, da den gesund empfindenden Menschen ein besonderer Abscheu vor Taten, die nur durch Zuchthausstrafe ihre Sühne finden können, erfassen müsse²⁷.

²⁴ S. c. Gent. III, 146.

²⁵ BegrEntw. 31 f.

²⁶ Vgl. auch *Schmitz*, Zur Seelsorge der zum Tode Verurteilten in *Boventer*, Caritas und Kerker, Freiburg 1926, 34 ff.

²⁷ Vgl. *Kriegsmann*, Einführung in die Gefängniskunde, Heidelberg 1912, 126 f.; *Frede-Grünhut*, a. a. O. 9.

III.

Nachdem wir den EntwStGB einer Prüfung bezüglich seiner Stellungnahme zur Grundlage allen Strafrechtes, zur Lehre von Schuld und Sühne, unterzogen und ein im allgemeinen befriedigendes Ergebnis festgestellt haben, gehen wir dazu über, zuzusehen, inwieweit und von welchen Erwägungen aus der Staat die Rechtsordnung mit Hilfe seines Strafrechtes zu schützen gewillt ist. Der beschränkte Umfang unserer Arbeit muß aber dazu drängen, daß wir uns hierbei auf jene Paragraphen des EntwStGB beschränken, in denen die Berührungspunkte zwischen Recht und Sittlichkeit besonders klar in die Erscheinung treten.

Vorausgeschickt sei die Bemerkung, daß es nicht Aufgabe des Staates sein kann, bestimmte Sünden als solche zu bestrafen, das Strafmaß nach der Größe der begangenen Sünden zu bemessen. Der Kampf gegen die Sünde ist nicht Aufgabe des Strafrechtes, sondern der Moral, und Sünden richtig bestrafen kann nur einer, Gott. Aufgabe des Staates ist es vielmehr, das allgemeine Wohl zu pflegen und zu schützen, und wenn er seinen Rechtsschutz den natürlichen Rechten des Einzelmenschen wie den Rechten der Gesellschaften angedeihen läßt, wenn bestimmte Normen der Sittlichkeit von ihm zum Gesetz erhoben und im Übertretungsfalle strafrechtlich geahndet werden, so ist er in dieser Handlungsweise nur bestimmt von seiner Pflicht, für das *bonum commune* Sorge zu tragen. Es braucht also der Staat nicht alles, was Sünde ist, zu bestrafen, und wenn er bestimmte moralische Vergehen zu juridischen macht, braucht der Tatbestand, den er unter Strafe stellt, quantitativ nicht völlig dem Tatbestand entsprechen, der einen bestimmten Verstoß gegen das Sittengesetz bedeutet²⁸. Bezüglich der Höhe der Strafe ist zu sagen, daß sie dann als gerecht angesehen werden muß, wenn sie eine angemessene Sühne in sich schließt und geeignet ist, das bedrohte Rechtsgut und damit das allgemeine Wohl zu schützen. Andererseits ist aber auch zu sagen, daß der Staat, obwohl die Pflege der Sittlichkeit zunächst Sache des Einzelnen und dann der Kirche ist, doch auf dem Wege der Gesetzgebung, insbesondere der Strafgesetzgebung, die Sittlichkeit als wesentliches Erfordernis des irdischen Wohles zu schützen und zu fördern hat²⁹, wobei er bestrebt sein muß, es zu verhüten, daß durch ethisch unvollkommen oder falsch grundgelegte Gesetze die Gewissen der Untertanen verwirrt werden. Insbesondere hat auch der Staat die Religion zu schützen³⁰. Denn die religiösen Pflichten sind ein Teil der sittlichen; Übung der Religion ist ein Grundrecht eines jeden Menschen, begründet in seiner Veranlagung für Religion; endlich gehört es zum natürlichen Recht, daß Menschen Vereine zur Pflege der Religion gründen, weshalb auch die Kirche zu schützen ist. Der Schutz der Religion durch den Staat geschieht auch in seinem ureigensten Interesse, ist

²⁸ Vgl. *Cathrein*, a. a. O., Bd. 2, 648.

²⁹ *Cathrein*, a. a. O., Bd. 2, 545.

³⁰ *Cathrein*, a. a. O. 547 ff.

es doch gerade die Religion, die den Staat mit der festesten Autorität, der göttlichen, umkleidet. Freilich wird der Schutz der Religion in einem paritätischen Staate, dessen Bürger die verschiedensten Weltanschauungen vertreten, schwierig und nur in beschränktem Umfange möglich sein, zumal, wenn vollste bürgerliche Parität verfassungsgemäß garantiert ist.

Unserer religiös-sittlichen Einstellung wäre es am entsprechendsten, wenn der Staat die Religion und ihre Einrichtungen schlechthin unter den Schutz des Strafrechtes stellen würde. Allein der moderne deutsche Staat ist dazu außerstande, da nach der Reichsverfassung (Artikel 135) alle Bürger volle Glaubens- und Gewissensfreiheit genießen, so daß das Strafgesetzbuch nichts enthalten darf, „was die Gewissen bindet; einem jeden muß es auch freistehen, für seine religiöse Überzeugung in Wort und Schrift einzutreten, für sie zu werben, sie gegen Angriffe zu verteidigen“ (zu vergleichen Artikel 118 der Reichsverfassung³¹). Kann so der moderne Staat die Religion an sich nicht schützen, so will er doch den „religiösen Frieden“ unter seinen Schutz nehmen. Es soll daher strafrechtlichen Schutz finden die Religionsfreiheit, d. h. die freie Betätigung der religiösen Überzeugung innerhalb einer „im Reiche bestehenden Religionsgesellschaft“ (§§ 180, 181). Sodann soll geschützt werden das religiöse Gefühl des Einzelnen. Den Vorschriften des EntwStGB liegt der Gedanke zugrunde, daß jeder seiner inneren Überzeugung für oder gegen die Religion Ausdruck geben kann, daß es aber „Pflicht eines jeden ist, in der Erörterung von Dingen, die andern heilig sind, in der Form Maß zu halten“. Dieser Einstellung des Entwurfs entspricht es auch, daß von Gotteslästerung (vgl. § 166 RStGB) im Entwurf nicht mehr die Rede ist. Ihr kann mit Hilfe des § 180 EntwStGB begegnet werden, da sie gegen den Glauben der meisten im Reiche bestehenden Religionsgesellschaften verstößt und daher vor das richterliche Forum gezogen werden kann. Entspricht so die geplante Gesetzgebung nicht allen unseren Wünschen, so ist doch anzuerkennen, daß der Religion in vielem gedient ist, wenn unter strafrechtlichen Schutz gestellt sein sollen die öffentliche (nicht private!) Beschimpfung des Glaubens der Kirche, ihrer Einrichtungen und Gebräuche in einer ihre Angehörigen verletzenden Weise (§ 180), sodann Störungen des Gottesdienstes und einzelner gottesdienstlicher Handlungen (§ 181).

Wenn in den §§ 180 ff. der EntwStGB begreiflicher Weise den Belangen der Religion nicht in dem Umfange gerecht werden kann, wie wir von unserem naturrechtlichen und theistischen Standpunkte aus es wünschten, so ist dafür § 148 um so erfreulicher: hier werden aus der Stellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechtes die gebührenden strafrechtlichen Folgerungen gezogen. „Zwar räumt er (d. i. der Entwurf) den Religionsdienern dieser Kirchen nicht die Stellung eines Amtsträgers (d. h. Beamten) ein, wohl aber unterwirft er den Träger von Ämtern der Religionsgesellschaften, soweit diesem

³¹ BegrEntw. 91.

staatliche Funktionen und Aufgaben übertragen sind, hinsichtlich bestimmter Delikte den verschärften Tatbeständen des Beamtenrechts (§ 148). Ein Religionsdiener, dem z. B. die Verwaltung des Kirchenvermögens übertragen ist und der sich an den erhobenen Steuerbeträgen vergreift, wird nach dem Entwurf in gleichem straferschwerenden Maße beurteilt wie der Beamte, der sich gleichgearteter Delikte schuldig macht. Solche Regelung entspricht durchaus dem Rechtsempfinden unseres Volkes und der Stellung, die der Religionsdiener einzunehmen pflegt, sie ist auch das natürliche Korrelat für die verfassungsrechtliche Stellung der christlichen Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Auch sonstwie gibt der Entwurf in unzweideutiger Weise seinem Interesse und damit dem Interesse des Staates für die christlichen Kirchen Ausdruck. Aus der Erwägung heraus, zu verhindern, daß sich Unwürdige in die Ämter der Religionsgesellschaften einschleichen und dadurch die Stellung geistlicher Würdenträger erlangen (Begr. S. 83), stellt der Entwurf das Erschleichen eines kirchlichen Amtes (§ 146) bzw. der Befähigung zu einem solchen Amte (§ 147) unter Strafe (§ 148 Abs. 2). Er bestraft nicht nur den, der die geistliche Anstellungsbehörde über einen Umstand täuscht, der die Anstellung ausschließen würde und dadurch bewirkt, daß ihm oder einem andern ein kirchliches Amt übertragen wird; sondern auch den, der vor einer geistlichen Behörde eine Prüfung ablegt, um seine Befähigung zum geistlichen Beruf oder einem geistlichen Amte nachzuweisen oder eine Anstellung oder einen Titel zu erlangen, und dabei eine ganz oder im wesentlichen fremde Prüfungsleistung als eine eigene ausgibt oder einen andern dazu bestimmt, die Prüfung ganz oder teilweise für ihn abzulegen. Auch dieser Dritte soll nach dem Entwurf einer Strafe unterworfen werden, die sich steigert, wenn der Dritte gewerbsmäßig handelt oder sich öffentlich zur Unterstützung erbieht³². Erfreulich und dem Schutze der Religion dienlich ist fernerhin, wenn nach § 392 EntwStGB Abs. 3 die Titel, Würden, Amtskleider und Amtsabzeichen der Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechtes durch Geldstrafe geschützt werden, während bisher strafrechtliche Sicherungen nur § 166 RStGB bietet, wenn Amtskleidung und Amtszeichen zum Zwecke der Verspottung einer Religionsgesellschaft mißbraucht oder mit ihnen grober Unfug nach § 360 Ziff. 8 RStGB getrieben wird. Einer gleichen konsequenten Rechtsauffassung von der Stellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechtes entspricht es auch, wenn nach § 322 EntwStGB den Kirchenbehörden ein Antragsrecht auf Strafverfolgung zustehen soll, sofern ein ihnen unterstellter Geistlicher durch üble Nachrede, Verleumdung oder Beleidigung, die während der Ausübung des geistlichen Dienstes oder in Beziehung auf den Dienst begangen wurde, verletzt ward. Das gleiche Antragsrecht soll zugebilligt sein (§ 269 EntwStGB), wenn eine Körperverletzung (§ 259, 260) gegen einen Geistlichen im Dienste oder mit Beziehung auf den Dienst begangen wurde.

³² Schorn, Religion und Strafrecht in Deutsche Richterzeitung, Jahrg. 1928, 14.

Religiös-kirchliche Interessen werden weiterhin berührt beim Zweikampf. Wir stehen auf dem Standpunkt, daß das Duell in jeder Form den strafrechtlichen Bestimmungen über Tötung und Körperverletzung unterstellt sein müßte, daß folgerichtig im EntwStGB kein Abschnitt über den Zweikampf nötig ist. Der Entwurf dagegen ist der Auffassung, daß zwischen dem Zweikampf und zwischen Körperverletzung und Tötung ein wesentlicher Unterschied besteht, daß daher im Interesse der materiellen Gerechtigkeit eigene Gesetzesparagraphen für den Zweikampf nötig sind (§ 270 ff.), die entsprechend mildere Strafen vorsehen. Grundsätzlich wird es aber verpönt, Ehrenhändel mit Waffen zum Austrag zu bringen, Straflosigkeit soll bei Zweikampf nur eintreten, wenn er sportliche Zwecke (Studentenmensur) verfolgt und dabei Vorkehrungen getroffen sind, daß eine Lebensgefährdung und eine erhebliche Gesundheitsschädigung regelmäßig ausgeschlossen sind³³.

Ebenfalls um religiöse Belange handelt es sich angesichts des Bestehens genauer kirchlicher Entscheidungen, wenn der Entwurf Stellung nimmt zu den Fragen der Abtreibung und der Schwangerschaftsunterbrechung (§§ 253 und 254). Wenn wir es auch verstehen, daß der Staat die Auffassung der Kirche über *procuratio abortus* und Schwangerschaftsunterbrechung heute nicht zu allgemein gültigen und unter Strafsicherung gestellten Normen machen kann, so will uns doch dünken, daß es verfehlt ist, wenn nur für gewerbsmäßiges Abtreiben Zuchthausstrafe bis zu 10 Jahren vorgesehen ist, sonst aber Abtreibung an der Schwangeren oder der Schwangeren an sich selber immer nur mit Gefängnis geahndet werden oder in milde gelagerten Fällen gar straffrei sein soll. Die herrschende, das Volk in seinem Bestand bedrohende Abtreibungsseuche kann dann nur bekämpft werden, wenn der Allgemeinheit an der Höhe der Strafbestimmungen ein Maßstab vorgehalten wird, an der sie das Gefährliche und Unsittliche der Abtreibung ablesen kann. Wie jeder Gefängnisseelsorger weiß, sind die gemilderten und verhältnismäßig geringen Strafen für Abtreibung nicht geeignet, Abtreiber und Abtreiberinnen im Sinne der Spezialprävention zu beeindrucken. Es läge sehr im Sinne des wohlverstandenen Selbstinteresses der Gesellschaft, wenn hier mit stärkeren Strafen eingeschritten würde. Auch scheint es uns bedenklich, wenn es approbierten Ärzten schlankweg straflos gestattet sein soll, „nach den Regeln der ärztlichen Kunst zur Abwendung einer auf andere Weise nicht abwendbaren ernststen Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter“ eine Abtreibung einzuleiten oder aus dem gleichen Grunde „ein in der Geburt begriffenes Kind zu töten“. Wir verstehen es, wenn bei der heutigen Einstellung der medizinischen Wissenschaft der Entwurf, der den verschiedensten ethischen Auffassungen gerecht werden muß, hier von der katholischen Moral teilweise abweicht, sind aber der Ansicht, daß dieser § 254 für gewissenlose Ärzte die Gefahr schrankenlosen Tuns in sich birgt. Auch muß gesagt werden, daß eine

³³ BegrEntw. 136.

ärztlich eingeleitete und durchgeführte Schwangerschaftsunterbrechung denn doch nicht so gefahrlos ist, wie es den Anschein haben könnte. So haben nach russischen Feststellungen von 155000 Abortusoperationen 66000 die Erkrankung der Mutter zur Folge gehabt, und 3000 Frauen sind an den Operationen zugrunde gegangen³⁴. So wenig also diese angestrebte Gesetzgebung der christlichen Moral dienen kann, vielmehr die ethischen Begriffe verwirrt und schädigt, so wenig dient sie dem Staatswohl, was wir mit Bedauern feststellen. Erfreulich aber ist, daß nach § 255 die öffentliche Anpreisung antikonzeptioneller Mittel und von Mitteln zur Unterbrechung der Schwangerschaft sowie die Ausstellung solcher an allgemein zugänglichen Orten mit Gefängnis bis zu zwei Jahren bestraft werden soll.

Eng verwandt mit den Problemen der *procuratio abortus* und der Schwangerschaftsunterbrechung ist das der Sterilisation Geisteskranker beiderlei Geschlechts und solcher Frauen, deren Gesundheit durch die Folgen des Geschlechtsgebrauches gefährdet werden kann. Es wäre aus den verschiedensten Gründen ethischer, volksgesundheitlicher und juristischer Art erwünscht, daß hier, namentlich auch im Strafgesetz, gesetzliche Bestimmungen getroffen würden, die einigermaßen Klarheit in die Angelegenheit brächten und den offenkundigen Mißbrauch solcher Operationen unter Strafe stellten³⁵. Wenn der Entwurf einen § 263 „Heilbehandlung“ vorsieht und bestimmt: „Eingriffe und Behandlungen, die der Übung eines gewissenhaften Arztes entsprechen, sind keine Körperverletzungen im Sinne des Gesetzes“, so ist damit die ärztliche Ethik, die alles andere als eine einheitliche, unveränderliche Größe ist, vorderhand als Schiedsrichterin in dieser äußerst wichtigen Frage bestellt, und es ist Mayer zuzustimmen, der es für notwendig hält, daß der Gesetzentwurf vom 4. Juli 1914 gegen Unfruchtbarmachung und Schwangerschaftsunterbrechung, wenn auch in veränderter Form, dem Deutschen Reichstag wieder vorgelegt werde³⁶.

Damit sind wir von der Betrachtung kirchlicher und kirchlich-ethischer Belange bezüglich des neuzuschaffenden Strafrechtes zur Wertung der rein ethischen Belange übergetreten. Wir müssen es uns versagen, Ausführungen darüber zu machen, wie das Strafrecht fürderhin Eigentum, Ehre, Leben und öffentliche Ordnung schützen will; wir begnügen uns mit der Feststellung, daß hier in weitestem Umfange dem natürlichen und göttlichen Rechte Rechnung getragen wird. Bei der bekannten Sorge der Kirche um die Gesundheit des Sexuallebens müssen wir aber, wenn auch nur kurz, einen Blick tun in jene Abschnitte des ersten Buches EntwStGB, die sich mit dieser Materie befassen.

„Die Entschließung darüber, inwieweit Verfehlungen gegen die Sittlichkeit mit Strafe zu bedrohen sind, stellt den Gesetzgeber vor eine besonders

³⁴ *Kologrivov*, Ehe und Ehescheidung in der Sowjetgesetzgebung, in Stimmen der Zeit, 56 Jahrg. (1926), 204.

³⁵ *Mayer*, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker, Freiburg 1927, 438 ff.

³⁶ *Mayer*, a. a. O. 308, 442.

schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe. Zwei Auffassungen stehen einander schroff gegenüber. Die eine geht dahin, daß die Gesetzgebung sich gerade auf diesem Gebiete die größte Zurückhaltung auferlegen müsse; daß mit den Waffen des Strafrechts, von den größten Ausschreitungen abgesehen, weit mehr Schaden als Nutzen bewirkt werde; daß der Strafschutz des geltenden Gesetzes weit überspannt, und deshalb ein Abbau der bestehenden Gesetze dringend erforderlich ist. Im Gegensatz dazu wird nicht minder lebhaft die Auffassung vertreten, daß die bestehenden Gesetze nicht ausreichen, um unser Volk und insbesondere die heranwachsende Jugend vor sittlicher Gefährdung zu behüten, daß zum Schutze der Reinheit, der Kraft und der Gesundheit des Volkslebens auf die Waffe des Strafrechts nicht verzichtet werden könne, und daß deshalb nicht ein Abbau, sondern eine Verschärfung der bestehenden Strafgesetze erforderlich sei.“ Mit diesen Worten schildert die BegrEntw³⁷ die Schwierigkeiten des Gesetzgebers in der Schaffung von Gesetzen, die dem allgemeinen Rechtsempfinden Rechnung tragen dürften. Es muß gesagt werden, daß sich in der neuen Fassung des EntwStGB neben Spuren einer „neuen Sittlichkeit“ trotz allem viel des Erfreulichen findet. So ist es höchst erfreulich, daß trotz vielseitiger Bekämpfung sich ein § 295 findet, der die Bestialität, und ein § 296 und 297, der die Unzucht zwischen Männern nach wie vor unter Strafe stellt, ein § 299, der „unzüchtige Handlungen vor Kindern“ im Gegensatz zum geltenden Recht, das eine solche Bestimmung nicht kennt, zu einem besonderen Delikte macht. Erfreulich sind auch die §§ 289 ff., in denen Unzucht unter Mißbrauch des Abhängigkeitsverhältnisses der Geschädigten in besonderen Fällen eigens und nachdrücklich unter Strafe gestellt wird. Hervorzuheben, weil neues Recht schaffend und unserem sozialen Empfinden besonders entsprechend, ist § 289 „Nötigung Abhängiger zum Beischlaf“: „Wer eine Frau (= jede weibliche Person, vgl. § 9 Nr. 3) unter Mißbrauch ihrer durch ein Dienst- oder Arbeitsverhältnis begründeten Abhängigkeit zum außerehelichen Beischlaf nötigt, wird mit Gefängnis bestraft.“ Zu begrüßen ist, daß, wie heute so auch fürderhin, in §§ 304—309 die Förderung und Begünstigung fremder Unzucht durch Kuppelei, Frauen- und Kinderhandel und Zuhälterei unter Strafe gestellt sein sollen, wobei zu bemerken ist, daß infolge des neuen Gesetzes zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten das Gewähren von Wohnung an eine Person über achtzehn Jahre, die Unzucht treiben will, dann nicht als Kuppelei im Sinne des Gesetzes gelten kann, wenn damit nicht eine Ausbeutung dieser Person oder ein Anwerben oder ein Anhalten zur Unzucht verbunden ist. Erfreulich ist weiterhin, daß der Ehebruch (§ 312), trotz mancherlei Gegenströmungen, fernerhin als Antragsdelikt beibehalten werden soll. Wenn das Gericht, im Gegensatz zum noch geltenden Rechte, von Strafe absehen darf, falls zur Zeit des Ehebruches die häusliche Gemeinschaft des Ehe-

³⁷ S. 142.

gatten aufgehoben war, so kann man sich mit dieser Rechtslage insofern abfinden, als ethisch vollwertige durch Ehebruch geschädigte Menschen selten von ihrem Antragsrecht Gebrauch zu machen pflegen, und Anzeige wegen Ehebruches meist nur aus gemeiner Rachsucht geschieht. Weniger erfreulich ist aber der Blutschandeparagraph (§ 290), der den Begriff Blutschande nur auf den Geschlechtsverkehr der Aszendenten und Deszendenten anwendet, nicht auf den Verschwägerten bis zu einem gewissen Grade, so daß Geschlechtsverkehr etwa des Stiefvaters mit der Stieftochter nicht mehr als Inzest betrachtet werden und dann nur strafbar sein soll, wenn er unter § 292 (Unzucht mit minderjährigen Pflegebefohlenen) oder dazu noch unter § 286 (Unzucht mit Kindern) fällt. Man mag strafrechtlich³⁸ mit einem solch eingeschränkten Inzestbegriff unter Zuhilfenahme der §§ 286 und 292 auszukommen meinen, das Strafgesetz hat aber, wie wir schon sagten, in den Augen des Volkes mehr oder weniger die Funktion eines Sittenkodexes, weshalb wir eine Anpassung des juristischen Begriffes Blutschande an den kirchlich-ethischen wünschen müssen, schon im Interesse der Gesundheit des Familienlebens. Zu billigen ist dagegen wieder § 291, der „Unzucht“ mit minderjährigen Abkömmlingen mit Strafe bedroht, während das geltende Recht nur die eine unzüchtige Handlung, den Beischlaf, unter Strafe stellt, so daß z. B. ein Vater oder Großvater heute noch eine heranwachsende Tochter straffrei unsittlich betasten oder erregen kann, ohne, wie später, Zucht- hausstrafe bis zu fünf Jahren befürchten zu müssen.

Noch wären die §§ 300—303, die Strafandrohungen bezüglich der Feilhaltung, des Verkaufs und sonstiger Verbreitung unzüchtiger Schriften und Abbildungen, von Sachen zu unzüchtigem Gebrauche, von Mitteln zur Verhütung von Geschlechtskrankheiten oder bezüglich der Ankündigung zu unzüchtigem Verkehr enthalten, einer Wertung zu unterziehen. Es genüge, festzustellen, daß solche Bestimmungen überhaupt vorgesehen sind, ohne ein Wort zu verlieren, welchen Umfang und welche Tragweite sie haben, inwieweit sie unserm moralischen und rechtlichen Empfinden entsprechen oder nicht. Die gerichtliche und polizeiliche Praxis hat uns schon lange über deren Bedeutung belehrt.

³⁸ BegrEntw. 145.

Das Problem einer Revision der Psalmen mit besonderer Rücksichtnahme auf das Brevier.

Von Professor Dr. H. Herkenne in Bonn¹.

Klagen über schwieriges Verständnis der lateinischen Psalmen der Vulgata und des Breviers (=Psalterium Gallicanum) sind eine bekannte Erscheinung im Klerus. Bei unserer kritischen Zeiterscheinung ist es nicht verwunderlich, wenn neuerdings auch in der Öffentlichkeit dem Verlangen nach einer Revision des offiziellen lateinischen Psaltertextes Ausdruck gegeben wurde². Daß der päpstliche Stuhl einer solchen Revision nicht abgeneigt ist, zeigt ein Dekret der Ritenkongregation vom 25. März 1914 (Act. Ap. Sed. VI, 1914, 192). Vorläufig haben Einzelne privatim den Brevierbetern aus ihrer Not zu helfen gesucht, indem sie die Brevierpsalmen mit danebenstehender deutscher Übersetzung herausgaben. So Pfarrer *Stephan* (Psalmen Schlüssel, 3. Aufl., München 1926). Das Werk empfiehlt sich für den Klerus dadurch, daß es zunächst eine gute Einführung in die Psalmenlatinität bietet. Eine solche systematische Anleitung darf heute um so weniger bei der Vorbildung des Klerus fehlen, je mehr das humanistische Gymnasium und besonders das hebräische Studium an demselben zum großen Nachteil unserer Theologen zurücktritt. Die deutsche Übersetzung von *Stephan* liest sich gut, ist freier gehalten und nicht selten nach dem abweichenden hebräischen Wortlaut gestaltet, doch scheint mir für einzelne Stellen eine Nachprüfung durch einen biblischen Fachmann bei einer Neuauflage geboten. Ein ähnliches Werk hat ein Alttestamentler, *F. Wutz*, herausgegeben unter dem Titel „Die Psalmen des Breviers textkritisch untersucht“, München o. J. (1926). Die deutsche Übersetzung sucht dem Leser unter Anwendung von Kursivdruck ein Bild von der richtigen Lesung so mancher sonst unverständlicher oder korrumpierter Stellen zu geben. Diese Ausgabe von *Wutz* ist zum weitaus größten Teile eine Wiederholung der Psalterrevision, wie er sie uns erstmals in seinem größeren Werke „Die Psalmen textkritisch untersucht“, München 1925, geboten hat. Letzteres ist vor allem auf der Theorie aufgebaut, daß die LXX, auf die ja unsere Brevierpsalmen zurückgehen, bei ihrer Übertragung einen mit griechischen Buchstaben transkribierten hebräischen Text vor Augen gehabt hätten und sich aus diesem Buchstabenbilde eine Reihe bisher verkannter oder unlösbarer Wort- und Sinnverwechslungen ergäben, nach denen man den Psalmentext zu korrigieren hätte. Hierfür postuliert *Wutz* eine lange Liste von Wurzeln und Wörtern, die bisher im Hebräischen verschollen gewesen, aber aus den stammverwandten semitischen Sprachen nachzuweisen seien. *F. Stummer*

¹ Zu diesem Aufsatz vgl. *Herkenne* in dieser Zeitschrift II, 123 ff.

² Vgl. *J. Ernst*, Die Vulgataübersetzung der Psalmen und unser Brevier (Theologie und Glaube XII, 203 ff.); *Xaver Schmid*, Brevierreform, Luzern 1927; dazu diese Zeitschrift V, 188 ff.

hat in dieser Zeitschrift III, 101 ff. das Psalmenwerk von *Wutz* als in seiner Grundidee verfehlt abgelehnt, obwohl damit dem Rufe des Verfassers als Gelehrter kein Abbruch geschehen sollte. Ähnlich urteilten andere Fachleute, wie *F. Zorell* S. J. (*Biblica* VIII, 103 ff.), *N. Peters* (*Theol. Revue* 1927, 470 ff.) u. a. Ich selbst habe studienhalber das Psalmenwerk von *Wutz* eingehend durchgesehen und muß mich nach meinem Befunde der Ansicht der Genannten anschließen. Ich bemerke das deswegen, weil *Stummer* wegen obigen Urteils gegen *B. Walde* im Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, Frankfurt a. M. 1926, Nr. 11, sich verteidigen mußte. „Die Psalmen deutsch“ (Schriftenreihe des Klerusblattes, Heft 2, Eichstätt 1927) von *Wutz* reproduziert nur seine bisherige Psalmenlesung mit vereinzelt Änderungen. Das Praktischste, was bisher zum Handgebrauch des Brevierbeters zur Verfügung steht, ist wohl *A. Miller* O. S. B. „Die Psalmen“ (*Ecclesia orans* V), zuletzt erschienen Freiburg i. B. 1923. Auch dieses bietet die Vulgata und daneben eine deutsche Übersetzung, wobei offensichtliche Textfehler und unvermeidbare Sinnänderungen beiderseits durch Kursivdruck hervorgehoben sind. Dazu hat *Miller* als Fachgelehrter in der *Ecclesia orans* IV eine „Einführung in die Psalmen“ (zuletzt erschienen Freiburg i. B. 1924) als Beigabe geliefert, die dem strebsamen Brevierbeter ein geschätzter Wegweiser in exegetischen und liturgischen Fragen werden und ihm über manche Schwierigkeiten, z. B. bei den sogenannten Fluchpsalmen, hinweghelfen kann.

Neben dem Verlangen nach einem verständlicheren lateinischen Texte der Brevierpsalmen ist noch ein anderer Wunsch, auch seitens gelehrter katholischer Laien, zutage getreten, es möchte uns nämlich einmal der Psalter ohne direkte Anlehnung an die Vulgata, aber mit möglichster Wiedergabe nach der wissenschaftlich zu ermittelnden Urform in deutscher Übersetzung geboten werden, das könne eben seiner Wertschätzung in weiteren Kreisen nur förderlich sein. An ein solches Ziel hat wohl auch mitgedacht *S. Landersdorfer* O. S. B., „Die Psalmen lateinisch und deutsch für gebildete Beter bearbeitet“, Regensburg 1922. Der Verfasser stützt sich dabei besonders auf die Psalmenstudien von *N. Schlögl* O. Cist., die inzwischen überholt sind. Da er auch als jetziger Abt von Scheyern eine Zierde der Alttestamentler geblieben ist, wird er gewiß in einer Neuauflage uns sein Bestes bieten. An weite Kreise richtet sich auch die Psalmenübertragung in *P. Rießler*, „Die Heilige Schrift des Alten Bundes nach dem Grundtext übersetzt“, II. Bd. (2. Aufl. Mainz 1928). In der Beilage zu Nr. 305 der „Kölnischen Volkszeitung“ vom 26. April 1925 schildert uns *H. Getzeny*, mit welcher rührenden Hingabe *Rießler*, sein Tübinger Lehrer des Alten Testaments, sich dem genannten Werke gewidmet hat. Die Sprache ist mitunter geradezu klassisch. *Rießler* als unermüdlicher Fachmann bietet uns auch die Gewähr, daß er immer wieder die bessernde Hand anlegen wird, wenn die Zukunft uns neue sichere Erkenntnisse im Psalmentext bringen wird.

Schon seit längerem mit Arbeiten für einen neuen Psalmenkommentar be-

schäftigt, glaube ich damit auch berechtigt zu sein, vor allem vor dem Klerus hier das Problem einer verständlicheren Gestaltung und Besserung unserer offiziellen lateinischen Psalmen zu erörtern. Nach welcher Richtung hin wäre eine solche zu wünschen? Welches sind die Mittel, welches die Schwierigkeiten und Schranken für die Lösung des Problems? Ich werde hierbei mehrfach auf das eingangs erwähnte Buch des Pfarrers *Schmid* zurückgreifen, zumal es eine Stimme aus dem Seelsorgsklerus ist. Da ich hierbei die Schwierigkeiten des hebräischen Textes mitberücksichtigen muß, so fällt zugleich Licht auf das andere oben berührte Problem einer privaten deutschen Wiedergabe der Psalmen nach dem Urtext.

I. Um gleich von vornherein die Mühen jedweder Revision des Psalters klarzustellen, so sei hier bemerkt, daß dessen Text schon vor Entstehung der ältesten Übersetzung, der LXX, eine längere Geschichte durchgemacht hat. Zunächst ist anzunehmen, daß schon in älterer Zeit der Psalmentext bewußt mit einer gewissen Freiheit behandelt wurde, ohne daß damit die dogmatische Integrität zu leiden brauchte. Z. B. Psalm 107 (108) ist zusammengestückelt aus Teilen der Psalmen 56 (57) und 59 (60). Die Vertauschung der Gottesnamen Jahve und Elohim muß öfters in den Psalmen vorgekommen sein. Man darf vermuten, daß auch der Gebrauch als Gemeindelieder auf den Psalmentext eingewirkt hat. Variationen wie in unseren älteren Kirchenliedern dürfen wir erst recht bei älteren Gesängen voraussetzen, die erst in einer jüngeren der fünf Sammlungen des Psalters Aufnahme fanden. Die hier behauptete freiheitliche Behandlung des Bibeltextes kann für den kein Anstoß sein, der einmal die hebräische und die LXX-Form des Buches der Sprüche miteinander verglichen hat.

Eine auch vom Brevierbeter leicht zu bemerkende Variante bieten die Psalmen 13 (14) und 52 (53) in Mat. fer. II und Prim. fer. IV. Streicht er in ersterem die Worte „Sepulchrum patens“ etc. bis „ante oculos eorum“ als späteren Zusatz, so findet er, daß beide Psalmen, abgesehen von den Abweichungen in V. 6, ursprünglich dasselbe Lied gewesen sind. Wenn man dann die Varianten in V. 6 im Hebräischen verfolgt, so gewinnt man den Eindruck, daß auch unabsichtliche Änderungen, wie Schreib- oder Lesefehler, schon früh im Psalter mitgespielt haben. Nicht wenige Psalmenstellen sind uns heute unverständlich infolge von Textkorruptionen, die sich schon in der Zeit vor der LXX eingenistet haben. Das Maß von Textschäden ist nach und nach in alter Zeit so gewachsen, daß man, um einen Psalmenkommentar zu schreiben, mehr wie die Hälfte seiner Mühen auf die Textkritik verwenden muß. Man wäre fast versucht, sich seine Gedanken zu machen über eine gewisse Oberflächlichkeit, mit der solche Texte von Abschreibern im vorchristlichen Israel behandelt worden sind. Wer z. B. den griechischen Sirach mit den vor etwa 30 Jahren aufgefundenen hebräischen Fragmenten desselben vergleicht, mag sich wundern, daß die hebräische Abschrift, aus der der Enkel des Verfassers das Werk seines Großvaters ins Griechische übertrug, trotz der kurzen Zeitspanne zwischen beiden Genannten

schon manche nicht gerade belanglose Textschäden enthalten haben muß. Eine alte, bemerkenswerte Fehlerquelle für die Kopisten des Psalters war die wohl schon vor der LXX erfolgte Übertragung des Textes aus der althebräischen Schrift in die aramäische, aus der später die jetzige Quadratschrift entstand. Nachteilig muß auch für den Psaltertext die wiederholte Unterbrechung des Jahvekults zu Jerusalem in vorexilischer Zeit gewesen sein, weil damit eine fortgesetzte amtliche Kontrolle der Textüberlieferung fehlte. Endlich, wer diejenigen Schwierigkeiten überschaut, die allen uns bekannten Psaltertexten gemeinsam anhaften, kommt wohl zu dem Eindruck, daß man bei der Reorganisation des Kultus nach dem Exil für die Folgezeit ein Normalexemplar zu Rate zog, über dessen textkritischen Zustand man sich keine ernstere Rechenschaft gab und zum Teil wohl auch nicht geben konnte. Vielleicht hatten bis dahin schon gewisse Umstände, wie verblaßte Schrift, Manuskriptverletzungen, fehlerhafte Ordnung des Textes, beim Abschreiben zu Störungen geführt.

II. Was nun das Problem eines verständlicheren Textes unserer Brevierpsalmen (Psalterium Gallicanum) angeht, so erhoffen wohl manche die Lösung von der päpstlicherseits angeordneten Revision unserer lateinischen Bibel durch die Vulgatakommission in Rom. Nehmen wir an, daß diese das Psalterium Gallicanum bearbeitet, was nach *Schmid* der Fall sein soll, so hat dieser die obenerwähnte Hoffnung mit Recht als verfehlt bezeichnet. Durch jene Arbeit werden vorläufig nur innerlateinische Korruptionen und Änderungen, Dubletten und andere spätere Zutaten entfernt, um die Urform des lateinischen Textes in möglichster Reinheit zu gewinnen als Vorarbeit für Verbesserungen durch eine andere, später zu erwartende Kommission. Die Hauptschwierigkeiten für den Brevierbeter, z. B. Hebraismen und die schon seit alters dunklen Stellen, werden unverändert wiederkehren. Nach einer Mitteilung von *Hildebrand Höpfl* O. S. B. (Das Heilige Land 1925, 160) soll sich die Arbeit der Vulgatakommission auf das lateinische Psalterium iuxta Hebraeos erstrecken, das Hieronymus direkt aus dem Hebräischen anfertigte.

Einer Ersetzung des Gallicanum des Breviers durch das Psalterium iuxta Hebraeos haben schon manche das Wort geredet, weil letzteres verständlicher sei. Das gebe ich im großen und ganzen zu. Aber auch die Arbeit des Hieronymus ist nicht frei von Sprachwendungen in der Art der sogenannten Hebraismen. Dabei geht sie auf eine jüngere hebräische Textform zurück als die entsprechende LXX-Vorlage des Gallicanum. Man kann daher stellenweise sehr geteilter Meinung sein, ob sie uns auch inhaltlich einen besseren Text bietet. Aus Pietät gegen das Althergebrachte und zugleich in Anerkennung der Verdienste des hl. Hieronymus um die lateinische Bibel habe ich schon früher den Gedanken geäußert, es möchte das Gallicanum beibehalten werden, aber so, daß man für wünschenswerte und unablehnbare Änderungen den Wortlaut möglichst dem Psalterium iuxta Hebraeos entnehme (vgl. diese Zeitschrift II 124). Natürlich geht das Festhalten an diesen sogenannten historischen Texten nur so lange,

als uns einer derselben eine zuverlässige oder doch annehmbare Lesung bietet. Die Schwierigkeiten werden da fühlbar, wo man nach einer anderen Lesart sich weiter umsehen muß, ganz besonders bei den zahlreichen *cruces interpretum*, die teilweise auf sehr alten Textschäden beruhen. Daß die Kirche solchen Stellen „ihre ganz besondere Sorgfalt zuwenden“ und einen Text bieten soll, „der vor der wissenschaftlichen Kritik standhält“, wie *Schmid* 24 sagt, ist selbstverständlich, aber so einfach ist die Sache doch nicht, wie er es sich denkt, wenn er dafür hauptsächlich auf die Arbeiten von *Wutz* verweist (vgl. oben S. 235). Fast jeder Psalmenkommentar bringt zu den „recht dunklen“ Stellen neue Verbesserungsvorschläge. *Tantum valent, quantum probant*. Der einzelne Gelehrte steht da günstiger als die Kirche. Jener mag in seiner Psalmenerklärung bei offenbaren Textschwierigkeiten seine Verbesserungen, die er vor seinem Gewissen verantworten zu können glaubt, als privaten Vorschlag der Öffentlichkeit vorlegen — bei einer offiziellen Bibelausgabe ist das aber eine noch viel ernstere Sache. Erinnern wir uns doch an die Erstlingsgabe der Vulgatakommission, die neue lateinische Genesis von *H. Quentin* O. S. B. (Romae 1926), ein *standard-work*, das noch lange nicht alle Fachgelehrten befriedigt hat! Vorläufig hat sie für die Kirche nur privaten Charakter. Wir wollen auch nicht vergessen, daß textkritische Fragen nicht ohne weiteres zum Gebiete der kirchlichen Unfehlbarkeit gehören. Wie die Kirche neue dogmatische Entscheidungen manchmal erst nach langjähriger vorheriger Diskussion unter den Theologen getroffen hat, obwohl sie dabei an dieses Postulat nicht gebunden war, so wird sie erst recht bei einer durchgreifenden Reform des offiziellen Psaltertextes nur bedachtsam vorgehen und sicher dem noch lange nicht abgeschlossenen Fortschritt gewissenhafter Kritik erst noch weiter zusehen, ehe sie uns ein endgültig emendiertes, für lange Zeiten berechnetes lateinisches Psalterium bieten wird. Ob bei Erreichung solchen Zieles noch einer unserer jetzigen priesterlichen Generation unter den Lebenden sein wird, will ich nicht entscheiden. Dieser Satz mag manchen Uneingeweihten stutzig machen, aber es steht in dieser Sache auch das wissenschaftliche Ansehen der Kirche vor der Welt mit in Frage.

Daß eine gründliche Reform des Psaltertextes nur langsam, nur etappenweise durchzuführen ist, will ich im folgenden klarzustellen suchen. Soweit ich dabei, natürlich *salvo meliore*, neue Gesichtspunkte für die Psalmenkritik biete, versichere ich, daß ich das Betreffende eingehend durchgeprüft habe, wenn ich auch des mir zugemessenen Raumes wegen wissenschaftliches Beiwerk fortgelassen habe. Ich gehe aus von der Annahme, daß das Gallicanum unseres Breviers emendiert werden soll.

1. Vorbedingung ist, daß zunächst das Psalterium Gallicanum in möglichster kritischer Reinheit vorliege, wie dies der Vulgatakommission aufgetragen ist. Nach meinem obigen Vorschlage würde dies auch für das Psalterium iuxta Hebraeos notwendig sein.

2. Es wären dann solche Lesarten zu rektifizieren, die offenbar auf

innergriechische Korruption der LXX-Vorlage zurückgehen, z. B. 4,8 «a fructu» (= ἀπὸ καρποῦ st. ἀπὸ χειροῦ); 77 (78), 36 «dilexerunt» (ἠγάπησαν st. ἠπάτησαν); auch wohl 21 (22), 18 «dinumeraverunt» (st. ἐξήριθμησα ohne ν = «dinumeravi»; vgl. zu dieser Stelle später unten).

3. Weiter wären die Stellen zu prüfen, wo der lateinische Übersetzer die griechische Vorlage nicht verstand; z. B. 67 (68), 7 «unius moris» (= μονοτρόπος = „der Vereinsamte an Heimstätte wohnen läßt“ = «solitarios», Hier.); 104 (105), 19 «inflammavit eum» (= ἐπύρωσεν αὐτόν = „läuterte ihn“, «probavit eum», Hier.).

4. Ohne weiteres Bedenken können auch diejenigen Stellen geändert werden, wo offensichtlich die griechische Vorlage des Gallicanum den hebräischen Text falsch interpretiert hat; z. B. 73 (74), 15 «fluvios Ethan» (= flumina fortia, Hier.); 75 (76), 3 «in pace» (st. in Salem); 87 (88), 11 «aut medici suscitabunt» (st. „oder werden Schatten auferstehen?“); 118 (119), 70 «coagulatum est sicut lac» (st. „Fett“, Symbol der Gefühllosigkeit); 126 (127), 4 «filii excussorum» (st. filii iuventutis, Hier.). Besonders ist hier zu bemerken, daß Psalm 138 (139), ein Preis auf Gottes Allwissenheit und Allgegenwart, nur infolge einer auch von Hieronymus gegebenen falschen Übersetzung des V. 17, der als Antiphon dient, in die 2. Vesper der Apostelfeste aufgenommen wurde. Richtig würde jener Vers lauten: „Für mich aber wie (= zu) gewichtig sind deine Gedanken, o Gott, wie (= zu) gewaltig sind ihre Summen!“ Auch in den Worten ibd. V. 11 «et nox illuminatio mea in deliciis meis» steckt ein Fehler; besser hieße es «nox quoque lux erit circa me» (= Hier. = „und zur Nacht sei das Licht ringsum mich“, so daß ich mich vor Gottes Auge verbergen könnte). Jener Fehler hat zur Aufnahme der betreffenden Worte in das praeconium paschale des Karsamstags geführt.

5. Ein besonderes Gewicht legt Schmid 19 auf besseren Ersatz für die harten, sinnerschwerenden Gräzismen und Hebraismen — mit Recht. Z. B. 54 (55), 24 «non dimidiabunt dies suos» (so auch Hier.) = „sie werden nicht zur Hälfte erreichen ihre Lebenstage“ ist eine für die meisten dunkle hebräische Redensart; ebenso die wörtliche Wiedergabe der Partikel Lamed in 7, 14 «sagittas suas ardentibus (= ardentibus) effecit». Schwierigkeiten bieten ferner dem Brevierbeter Hebraismen wie Feminin statt Neutrum (haec 118, 50. 56), Relativsätze ohne Relativpartikel (90, 2 «Deus meus sperabo in eum»), negative Schwursätze durch si ausgedrückt (94, 11; 131, 3), hebraisierende Wunschsätze (13, 7 «quis dabit ex Sion salutare Israel» = „Käme doch aus Sion das Heil für Israel!“) und noch vieles andere. Ich erwähne noch besonders die hebräische constructio praegnans, bei der ein Verbalbegriff in Gedanken zu ergänzen ist. Als Beispiel wähle ich Eccli 34, 30 «qui baptizatur a mortuo» = „wer sich wäscht, nachdem er einen Toten berührt hat“, um zu zeigen, daß die gefällige Latinisierung der Hebraismen mitunter gutes Sprachgeschick erfordert. Daß Hieronymus manche Hebraismen in seinem Psalterium beibehalten hat, beweist, daß seine Arbeit unter dem Einflusse des Gallicanum stand. Das «unicam meam» 21, 21 (hebr. =

„mein einziges“, sc. Gut = Seele) hat er übrigens in «solitariam meam» verschlechtert. Es brauchen m. E. nicht alle Hebraismen ersetzt zu werden. Z. B. die Umschreibung eines Adjektivbegriffes durch den Genitiv eines Substantivs (vgl. 4, 2 «Deus iustitiae meae» = „mein gerechter Gott“), eine in der Vulgata häufige Erscheinung, dürfte wohl dem leicht verständlich sein, der in seinen Studien einmal auf eine derartige Erscheinung hingewiesen wurde. Vgl. «odor suavitatis» im Offertorium missae. Das Gesagte mag auch im allgemeinen von der Nachahmung der hebräischen sogenannten Verbaltempora im Gallicanum gelten, die übrigens Hieronymus meist beibehalten hat, eine Erscheinung, die auch anderwärts in der Vulgata auftritt. Wie der Sprachanfänger nach geschickter Aufklärung das hebräische Perfekt und Imperfekt im Deutschen bald richtig wiederzugeben lernt, so genügt m. E. in der Regel für den Studierenden zu wissen: Perfekt im lateinischen Psalter stellt eine als vollendet gedachte, Futurum eine als nicht abgeschlossen aufgefaßte Handlung dar ohne Rücksicht auf deren Zeitsphäre (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft). Ein passendes Lehrbeispiel bietet der lateinische Bußpsalm «De profundis» verglichen mit der unserem Volke geläufigen deutschen Wiedergabe desselben.

Wenn ich mich oben aus Pietät gegen den altlateinischen Psalter für dessen Beibehaltung ausgesprochen habe, so möchte ich damit auch für möglichste Wahrung seines Sprachgewandes eintreten. Schmid 18 schlägt z. B. vor, man solle «sanctificatio» 95, 6 (= Heiligtum) in gangbareres Latein («sacrarium») ummünzen (besser wäre nach dem Sprachschatze des Psalters «sanctuarium»). Ich erwähne den Fall bloß, um zu sagen, man möge nicht zu weitherzig bei derartigen Wünschen sein. Sie können sich auf Wörter beziehen, die in dem betreffenden Sinne auch anderwärts in der Vulgata vorkommen (vgl. «sanctificatio», Is 63, 18) und mitunter auch in die Volkssprache der älteren Christianität übergegangen sind. Und müßte man nicht konsequenterweise die Forderung eines gangbaren Lateins auch für gewisse Stellen im Meßkanon aussprechen? Insofern im Psalter und Kanon Vulgärlatein zur Geltung gekommen sind, ist dies von historischer Bedeutung für die Kirche. Manche Schwierigkeiten des Bibellateins würden behoben, wenn unseren jungen Theologen rechtzeitig eine Einführung in dasselbe geboten wird. Die kann sogar sehr anregend wirken, wenn man damit das Kirchenlatein verbindet, wo manche Ausdrücke wie «statio», «collecta», «pax» ein ganzes Stück christlicher Geschichte in sich schließen.

III. Die Durchführung der bis jetzt empfohlenen Maßnahmen bedeutet natürlich nur eine unvollkommene Psalterverbesserung. Erwünscht aber ist möglichste Beseitigung aller Sinnstörungen und möglichste Annäherung an die Urform. Das oben, S. 234, angeführte Dekret der Ritenkongregation erwähnt für die Revision des Schrifttextes im Brevier nicht nur «optimi (sc. Latini) codices», sondern auch «vetera monumenta». Als solche monumenta, die bei der Verbesserung des Psalters weiterhelfen können, führe ich summarisch an:

1) den hebräischen Text, der aber in der vorliegenden massoretischen Form

an sehr vielen Stellen uns nicht mehr eine kritisch reine Gestalt bietet; denn die Massoreten, die denselben in einer Form der nachchristlichen Zeit mit Beibehaltung von augenscheinlichen Kopistenfehlern und -grillen fixierten, hatten zum Ziel die möglichste Bewahrung des ihnen Überlieferten und die Uniformierung des Bibeltextes für sämtliche jüdischen Kreise. So haben wir außer bei biblischen Paralleltexten bedauerlicherweise nur wenige kritisch wertvolle hebräische Varianten, zumal Handschriften mit abweichendem Text jüdischerseits allmählich beseitigt wurden. Zwar sollen die Massoreten durch kleine senkrechte Striche zwischen den Worten ihre jeweiligen Textbedenken angedeutet haben, aber über den Sinn des betreffenden Zeichens, des sogenannten Paseq, sind sich die Gelehrten nicht einig.

2. die aus einem vorchristlichen hebräischen Texte geflossene LXX. Durch ihre meistens sklavische Übersetzungstreue in den Psalmen kann sie der Kritik gute Dienste leisten. Nach A. Rahlfs (Septuaginta-Studien 2, Göttingen 1907, 39) haben wir von ihr zwei Hauptformen mit verschiedenen Untertypen. Sie kann erst dann voll ausgeschöpft werden, wenn uns das sogenannte Göttinger Septuaginta-Unternehmen seine Psalterausgabe beschert hat.

3. Überreste aus der Hexapla des Origenes, namentlich aus den griechischen Übersetzungen des Aquilas, Theodotion und Symmachus nach dem Hebräischen. Letztere hat bekanntlich der Engländer *Field* fleißig gesammelt.

4. Die syrische Peschitta (zu den Psalmen kritisch ediert von W. E. Barnes, Cambridge 1904). Im Psalter zunächst auf dem Hebräischen fußend, verliert sie für uns an Wert, weil sie hier mehrfach bei der LXX Anleihen gemacht hat.

5. Das Targum, d. h. die aramäische Wiedergabe des Psalters. Sie ist mitunter, z. B. in dem schwierigen Psalm 67 (68), stark paraphrastisch und vermengt jüdische Exegese mit dem Text. Aber nach meiner Erfahrung läßt sich doch manche außermassoretische hebräische Lesart in ihr aufspüren. In bezug auf Ausbeute für die Textkritik erscheint sie mir wertvoller als die Psalmenübersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen. Leider haben wir noch keine Neuausgabe von ihr.

Mit Hilfe solcher «monumenta» müßte also die Sichtung des Psaltertextes sich weitere Bahn zu schaffen suchen und bei schadhafte Stellen zusehen; ob nicht einige oder wenigstens einer der genannten Textzeugen uns das Richtige bietet. Es gibt aber auch verwahrloste Psalmenstellen, wo sämtliche Zeugen einen fehlerhaften hebräischen Text in verschiedener Form vor sich hatten und man dann durch Vergleich der betreffenden Textbilder miteinander das Ursprüngliche wieder zu erreichen suchen muß. Ich erinnere für einen solchen Fall an die merkwürdige Stelle 73 (74), 14b «dedisti eum escam populis Aethiopum». Der Kontext 1, 13—15 handelt von den Wundertaten Gottes seit Israels Auszug aus Ägypten bis zum Einzug in Kanaan, 13—14a von den Vorgängen am Schilfmeere, 15 von der Wasserspende und dem Jordanswunder. 14b ist zu lesen: „Du gabst Manna dem Volke zu seiner Reisekost“ (= nāthattā mān lā‘ām

l zēdām; heute steckt im Text eine Glosse 'ōkhel „Speise“; beim letzten Worte des Textes hilft besonders Aquilas auf die richtige Spur). Ähnlich liegt der Fall 75 (76), 5 «Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis: turbati sunt omnes insipientes corde». Der Psalm ist ein Danklied nach einem durch Gottes Eingreifen erfochtenen Sieg über die Aramäer; denn der dunkle V. 11 ist zu lesen: „Denn Hamath in Aram muß dich (Gott) preisen und der Überrest von Hamath dich feiern“ (Hamath ist eine syrische Stadt am Orontes). Obigen V. 5, der in den Texten die verschiedensten Variationen aufweist, glaube ich nach Vergleich derselben so lesen zu dürfen: „Die (Himmels)lichter verfinsterte er (Gott, m^e 'ōrōth hiqđir) eilends und ließ regnen, Feuer (= Blitz) ängstigte (eigentlich „versetzte in Wehen“) die Starkherzigen“. Das paßt dann auch zur nachfolgenden Schilderung von der Mutlosigkeit der Feinde.

Wer sich mit solchen Textstörungen abzumühen hat, muß dabei mit einer zweifachen Schwierigkeit rechnen:

1. Unsere Kenntnisse des althebräischen Wortschatzes sind leider nicht lückenlos, wie schon die unlängst aufgefundenen hebräischen Sirachfragmente zeigen. Es ist daher denkbar, daß an einer Psalmstelle ursprünglich ein Wort oder eine Wortform gestanden hat, die wir sonst aus dem Hebräischen der Bibel nicht kennen. Jeder erinnert sich noch aus seinen messianischen Studien an 2, 12 «apprehendite disciplinam» („ergreift Zucht“) und weiß noch, wie die Exegeten mit der dortigen hebräischen Lesung ringen (našš^equ bar = „Küsst den Sohn“ (?)). Ersterer Text (= LXX δρᾶξασθε παιδείας) ist richtig und hat eine Stütze am Targum. Er muß hebräisch gelautet haben šōqqū bir^edūth. Letztere Wortform, obschon sonst unbekannt, ist grammatisch richtig gebildet; auch finden sich in der Hexapla Beispiele, wo die betreffende Wurzel rādā durch παιδεύειν wiedergegeben wird. Die jetzige hebräische Lesung entsprang einem Manuskriptschaden, durch den einige Buchstaben ausfielen. Umgekehrt finden sich im hebräischen Psalter Wortgestalten, deren Existenz sehr zweifelhaft ist, mit denen die Lexikographie nichts Rechtes zu machen weiß. So ist z. B. 77 (78), 65 «crapulatus» aus dem Zusammenhange erraten. In dem betreffenden hebräischen Worte mithrōnē ist r mit b vertauscht, eine Verwechslung, die in der althebräischen Schrift leicht möglich war. Die Stelle muß also lauten: „Da erwachte wie ein Schlafender der Herr (der bisher in die Not des Volkes nicht eingegriffen hatte), wie ein Starker, der zur Besinnung gekommen nach dem Weinrausch“ — ein orientalischer, wenn auch uns weniger ansprechender Vergleich.

2. Wir haben leider keinen Bibelcodex in althebräischen Schriftzügen; wir wären sonst über Verwechselungen in dieser Schriftart genauer orientiert. In apologetischer Hinsicht sind sie ein Zeugnis für das Alter des betreffenden Textes. Als Beispiel dieser Art erwähne ich das vielerörterte, variierende «foderunt» (manus meas et pedes meos) 21 (22), 17. Die Lösung dieses textkritischen Rätsels scheint mir folgende zu sein. Zuerst hieß es: „Es schmerzen (kā'abū) meine

Hände und Füße“; das paßt auch gut zum weiteren: „Ich könnte alle meine Gebeine aufzählen“ (der Plural «dinumeraverunt» ist also falsch). Verwechslung von b und r in althebräischer Schrift führte dann zur Lesart *kā'arū*, die, weil sinnlos, umgestaltet wurde in: *kā'arī* („wie ein Löwe“; diese massoretische Lesung ist also keine antichristliche jüdische Änderung) oder in *kārū* („sie durchgruben“, LXX ὥρυξαν). Ebenso sind sekundäre Änderungen die Lesarten *vinxerunt* Hier. (= 'ās^erū) und ἡσχυναν bei Aquilas („sie entstellten“ = *kā^{ca}rū*). In dem Aufsatz „Gekreuzigt“ (Köln. Volkszeitung 1928, Nr. 259) behauptet R. E. Funcke, Christi Füße seien am Kreuze nur angebunden worden.

Überhaupt ist es wichtig für die Beurteilung mancher Psalmenstellen, sich ein Bild vom Aussehen alter hebräischer Bibelhandschriften zu machen. Über den Textverlauf daselbst geben uns die hebräischen Sirachfragmente gute Auskunft. Dort finden wir teils am Rande, teils auch im Texte selbst beigeschriebene Varianten und additamenta anderer Art. Aus solchem Verfahren erklärt es sich, daß an vielen Psalmenstellen durch die Schuld von Abschreibern solche Zutaten wie Dubletten, Glossen und dergleichen in den Text eingedrungen sind und, wenn an falscher Stelle eingesetzt, auch zu Sinnstörungen oder Verarbeitungen des Textes führen konnten. Eine jedem auffällige Dublette ist das in 17 (18), 14 wiederholte «grando et carbones ignis», das nach der Parallelstelle 2 Sm 22,14 zu streichen ist. Eine Glosse ist z. B. 132 (133), 2 «barbam Aaron»; es soll das vorhergehende *barbam* als Bart „à la Aaron“, als Vollbart erklären, wie ihn die Priester nach Lev 21,5 tragen mußten (vgl. A. B. Ehrlich, Die Psalmen, Berlin 1905, 348)³. Das merkwürdige «altaria tua, Domine virtutum» in 83 (84), 4 muß versprengte Variante zu V. 2 «tabernacula tua, Domine virtutum» sein. In 54 (55), 16 ist «in medio eorum» sogar Glosse zu falschem Text; denn gleich vorher ist zu lesen: „Mögen sie in die Knie sinken (jichr^{ca}ū) in ihrem Schreck.“ Über den sonderbaren Fall 11 (12), 7 vgl. später.

Bedeutungsvoll ist ferner die Frage: Wie wurde früher der hebräische Psalmtext geschrieben, ob nach Distichen (Versen) abgesetzt, ähnlich unseren Gedichtausgaben, oder fortlaufend? Letzteres konnte zu Verrückung der Versgrenzen und damit ebenfalls zu Sinnstörungen Anlaß geben. Einen derartigen Übelstand weisen unsere Brevierpsalmen insofern verstärkt auf, als ihre Versabteilung bisweilen von der unserer Vulgatabibel abweicht, die selbst schon mitunter falsch abteilt. Z. B. 126 (127), 2 f. müßte hier wenigstens so gelesen werden:

„Vergeblich ist's, daß ihr früh aufsteht, spät noch sitzt (bei der Arbeit),
Indem ihr eßt das Brot der Mühen; denn er (der Herr) gibt's seinen Lieblingen
im Schlaf.

Seht, ein Erbteil vom Herrn sind Söhne, ein Lohn ist Frucht des Leibes!“

So wohl ein schöner Gedanke über Kindersegen entgegen dem Geiste unserer Zeit! Schon vor der LXX waren sogar im hebräischen Psalter manche Vers-

³ ibd. V. 3 „in montem Sion“ lies „auf das vertrocknete Land“ = *al ḥarērē šājōn*.

grenzen verschoben. Z. B. 64 (65), 1—4, auch im Hebräischen falsch abgeteilt, muß so lauten: „Dir gebührt Preis, o Gott, in Sion, — Und dir entrichtet man Gelübde, Erhörer von Gebet. — Zu dir bringt alles Fleisch Angelegenheiten wegen Vergehen. — Sind auch unsere Schulden zu mächtig für uns (als daß wir sie tilgen), du kannst sie sühnen.“ Natürlich sind denn diese Worte auch im Introitus der Totenmesse unrichtig abgeteilt; das dortige «in Jerusalem» ist übrigens späterer Zusatz, um eine Parallele zu «in Sion» zu gewinnen. Für ehemalige fortlaufende Schreibung der hebräischen Psalmen spricht nicht nur falsche Versabteilung, sondern sie erklärt wohl am leichtesten die Tatsache, daß ein Abschreiber mitunter Teile eines Verses übersehen hat, die dann, später am Rande nachgetragen, an falscher Stelle in den Text eindringen und womöglich auch zu Füllwörtern Anlaß gaben. Z. B. 34 (35), 15 «flagella et ignoravi» ist zu lesen: „Das Rechte (kēnim) kennst du nicht?“ und gehört hinter «Domine quando respicies» in V. 17. Ein Irrläufer im Text sind auch die rätselhaften Worte 67 (68), 14 «si dormitis inter medios cleros». Den dortigen Kontext, V. 12—14, mit seinen Reminiszenzen an das Deboralied (Ri 5) ordne und lese ich so:

„Der Herr erläßt ein Freudenbotschaftswort: Ziehete aus (zum Kampfe sib'u)!
Wollt ihr etwa zwischen den Hürden (daheim) bleiben?
Könige von Heeren fliehen, fliehen, und die Hausfrau verteilt als Beute
Taubenfittiche überzogen mit Silber und ihre Schwingen grüngolden schimmernd.“

Letzteres bezeichnet ein Schmuckstück. Noch schlimmer steht es um den Text in V. 29—31 desselben Psalmes, den ich so lesen möchte:

„Gebiete, Gott, deiner Kraft gemäß dem Schutze, den du uns von deinem
Tempel aus erwiesen,
Knicke (g^eda^c) wie ein Rohr⁴ die Rotte der Machthaber, zerspreng' die Völker,
welche Kriege lieben!
(30) Nach Jerusalem mögen die Könige Gaben bringen, (31) Niedersinkende
mit Barren von Silber und Gold.“
Beide Hälften des letzten Verses sind also heute an falsche Stelle versprengt.

Auch die Buchrollenform alter hebräischer Psalmenabschriften konnte zu Fehlern führen. Varianten oder Nachträge, die zwischen zwei Textkolumnen standen, konnten versehentlich nachher in die falsche Schriftspalte eindringen. So z. B. unterbricht 138 (139), 14 ganz auffällig den dortigen Zusammenhang. Die Schlußworte des Verses müssen lauten: „Meine Seele kanntest du (Gott) ganz und gar.“ Das vorhergehende Confitebor etc. erweckt den Eindruck einer

⁴ So nach einer Dublette im Targum zu unserer Stelle. In vaccis populorum, hebr. verderbt aus „Völkerherren“, ist Glosse zum vorherg. mehrdeutigen hebr. Worte für taurorum „Gold“ in (31) war im jetzigen hebr. Texte leicht zu übersehen.

Variante zum benachbarten Psalm 137 (138). So muß wohl auch der Schluß von Psalm 72 (73) nach dem Hebräischen mit einer Variante zu Psalm 74 (75), 2 belastet sein.

IV. Unter den Mitteln für die Textverbesserung in den Psalmen erwähnt Schmid 25 ganz kurz auch die „Metrik im hebräischen Strophenbau“. Der Punkt ist wichtig genug, um näher darauf einzugehen. In der älteren hebräischen Poesie findet sich kein quantitierendes Metrum, auch kein silbenzählendes System, sondern nur ein akzentuierender Rythmus (wie im Nibelungenliede), gebildet von einer Zahl von Hochtonsilben (Hebungen) mit schwankender Zahl der dazwischen liegenden Senkungssilben (vgl. E. König, Hebräische Rythmik, Halle 1914). Es ist das zwar kein Metrum, aber insofern man die Hebungen in den Versen zählt und letztere nach dieser Zahl miteinander vergleicht, reden manche von biblischer „Metrik“. Eine eingehendere Betrachtung der hebräischen Psalmen zeigt, daß bei den betreffenden Dichtern das Prinzip vorherrschte, Zeilen von ziemlich gleicher Länge bei zusammengehörigen Versen zu schaffen, so daß diese meist gleichhebig sind, aber auch einen Wechsel wie z. B. 3 + 3, 4 + 3, 3 + 4 Hebungen nicht ausschließen. Es kann aber auch wie in Schillers „Glocke“ innerhalb eines Psalmes die Verszeilenlänge und damit die Hebungszahl in wesentlicher, dem Auge auffälliger Weise wechseln, z. B. bei Beginn eines neuen Sinnabschnittes, bei Stimmungsänderung, bei markanten Sätzen und dergleichen. Der Dichter bindet sich also nicht ohne weiteres an ein glattes, im Liede durchgehendes „Metrum“. Unter Berufung auf solche dichterische Freiheit lehnen manche Exegeten die „Metrik“ als Mittel für die Textkritik ab. Ich selbst bin auch gegen eine schematische, ohne gesunde Erwägung durchgeführte „metrische Zurechtstutzung“ des hebräischen Psalmentextes. Aber die stark beschädigte Überlieferung desselben, für die schon außer-„metrische“ Gründe sprechen, läßt uns a priori vermuten, daß der ursprüngliche Rythmus an vielen Stellen gelitten haben muß, und mitunter führt einen erst die „metrische“ Betrachtung eines durch seine Länge oder Kürze abstechenden Verses auf die Spur eines Textschadens; so z. B. in dem „überlangen“ Psalm 11 (12), 7, wo der „Metriker“ etwas ausmerzen möchte. Was soll da das rätselhafte probatum terrae? Der betreffende hebräische Ausdruck bedeutet nach jüngerer Sprachweise „offenbar: der Erde“. Das war eine Glosse zu «in circuitu» in V. 9: „Ringsum (sc. die Erde) ergehen sich (zwar) die Gottlosen.“ Lesen wir dann weiter k^erimmā zölèlèth b^enē 'ādām = „wie verachtetes Gewürm (Targum „Blutegel“) sind die Menschenkinder“, so haben wir einen passenden Liedabschluß.

Ein gutes Mittel, um dunkle Psalmenstellen aufzuhellen, ist der jedermann aus der „Einleitung“ bekannte parallelismus membrorum in der biblischen Poesie; aber was anfangen, wenn, wie so manchmal, beide Versglieder in allen Texten korrumpiert sind? Dann kann man in die Lage kommen wie ein Arzt, der vor der Frage einer Operation steht. Nur schweren Herzens wie dieser greift der Exeget zu dem operativen Mittel der Konjekturealkritik; denn er läuft dabei

Gefahr, fehlzugreifen und Psalmenstellen selbst zu „machen“. Bei solchen *cruces interpretum* sind also Schutzmaßregeln zu suchen. Vielleicht schützt da der Leitgedanke des Psalms. Jedem Brevierbeter sind die Worte Psalm 63 (64), 7 f. «Accedet homo ad cor altum et exaltabitur Deus» aus der eigenartigen Exegese des hl. Augustinus im Karsamstagsoffizium geläufig. In ihnen stecken folgende Fehler: a) «ad» ist, nach LXX u. Hebr. zu schließen, innerlateinische Korrektur für «et»; b) «et exaltabitur Deus» ruht auf falscher Versabteilung und Verlesung des Hebräischen; denn in letzterem heißt es: „Aber Gott schoß auf sie (mit dem Pfeil)“, d. h. er vergalt den Anschlag der Ruchlosen. c) Ebenso falsch ist «accedet». Da das Vorhergehende selbst in allen Texten entstellt ist, berücksichtigen wir den Leitgedanken des Psalms: Hinterlist Gottloser gegen Unschuldige. Nach V. 6 («narraverunt») haben jene die Absicht, heimlich Fallen zu legen, einander nicht verhehlt. Dann ist weiter zu lesen:

„Sie sagten: Wer soll uns (lānū) beachten und erforschen unsere Geheimnisse
(^alūmōthēnū)?⁵

Zu dunkel, um es zu erforschen (ḥāšōkh mēḥophsō), ist das Innere; denn das
Herz eines Menschen ist (unergründlich) tief“.

Das hebräische Wort für „denn das Herz“ war in einem Codex über der Zeile nachgetragen und geriet so später an falsche Stelle.

Schwieriger noch gestaltet sich die Lage, wo nicht einmal der Leitgedanke des Psalms ausreicht, um einem aus einem entstellten Texte herauszuhelfen. Da wird man sich nach Parallelgedanken an anderen Schriftstellen umsehen müssen. In dem messianischen Psalm 71 (72) bereitet Vers 16 («Et erit firmamentum etc.») der Exegese unleugbare Schwierigkeiten, namentlich das fragliche Wort im Hebräischen für «firmamentum» (Theodotion scheint dafür *kaph* gelesen zu haben). Aber auch V. 15 ist offensichtlich nicht in Ordnung. Den Ariadnefaden in diesem Wirrwarr bietet uns wohl die Überschrift des Psalms *lišlōmō*, Vulg. «In Salomonem». Wirklich enthält derselbe Reminiszenzen an die Regierung Salomons. V. 15 u. 16 sind nach meiner Auffassung teils verstellt, teils verderbt und dann nachträglich aufgefüllt. Ich lese die beiden Verse mit Bezug auf den geschilderten König:

„Er entscheidet (j^epallēl) zu ihrem (der Armen) Schutze, (so daß) sie ihn
immerfort segnen (mit dem Rufe): Er lebe!

Und man gebe ihm von dem Golde Sabas, Silber in Haufen wie der Gipfel (= die Höhe) der Berge.

Er werde steinreich (ja^ašēr ka^abānīm) an Saphir, und Kristall⁶ sammle er
(w^esīs j^eammēr) wie das Kraut der Erde!“

⁵ Ähnlich H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, 271.

⁶ Vgl. den hebr. Eccli 43, 19.

Zu dieser echt orientalischen Hyperbel im Munde der dankbaren Armen vergleiche man einmal Stellen aus der Salomonsgeschichte wie 4 (2) Kön. 10, 10. 21.

Noch eine andere messianische Stelle Psalm 109 (110), 7 «De torrente in via bibet» wollen wir betrachten. Mit diesem Wortlaut hat sich schon mancher in seinem Inneren nicht zurechtfinden können. Man hat wohl erklärt: Er, der Verfolger der Feindesvölker, wird sich unterwegs durch einen Labetrunk stärken, wie Samson Ri 15, 19. Nach den Regeln der Hermeneutik kann Subjekt in unserm Verse nur Gott-Vater sein. Damit aber verlöre der Dichter am Ende seines Liedes gleichsam den aus dem Auge, der doch Mittelpunkt des ganzen Psalmes ist, den Messias. Es fehlt also jetzt dem Liede am Schlusse die Rundung. Da muß uns wohl Psalm 2, ein messianisches Seitenstück zum unsrigen, aus der Not helfen. Beide handeln von der Zerschmetterung der Feinde des Messias. Psalm 2 spricht auch vom Völkererbe des letzteren. Mit leichter hebräischer Änderung könnten wir unsere Stelle lesen: *manḥil' b'jād'khā j'ešthēm* = „ein Erbe verleihend, wird er in deine Hand sie (die Völker, V. 6) legen“. Da ferner in der althebräischen Schrift j und h sich ähnelten, konnte für exaltabit ursprünglich *hārēm* gestanden haben, so daß mit den Schlußworten „darum erhebe das Haupt!“ unser Psalm trefflich zu seinem Ausgangspunkte zurückkehren würde.

Für die Arbeit am Psalmentext bleibt noch viel zu tun übrig. An einigen Stellen möchte man fast verzweifeln an der Möglichkeit, einen gangbaren Ausweg aus der Textnot zu finden. Wir wären besser daran, wenn sich einmal eine Psalmenrezension alten Datums fände, die wenigstens teilweise frei wäre von den Fehlern, die heute allen uns bekannten Texten gemeinsam sind. Ein schwacher diesbezüglicher Hoffnungsstrahl schien manchem zu leuchten, als es unlängst hieß, Herr A. Langen, jetzt Pfarrer zu Kautzen in Österreich, habe von einem aus dem russischen Weltkrieg heimkehrenden Soldaten ein samaritanisches Psalterium erworben. Aber „es hat nicht sollen sein“ denke ich einstweilen mit dem Dichter, solange ich nicht eines Besseren belehrt bin (vgl. Theol. Revue 1927, 243).

Mögen Nichtfachkreise aus diesem Aufsätze entnehmen, daß die etwaige Ansicht, als könnten wir den Psalter in einer der Hauptsache nach reinen Urform zurückgewinnen, verfehlt ist. Die Erörterungen über das Problem einer Psalterverbesserung haben hoffentlich zur Genüge dargetan, wie verwickelt dasselbe ist, und daß die Kirche in dem schon erwähnten Dekret vom 25. März 1914 mit Recht ein „longius tempus“ für die geplante Revision der Brevierpsalmen beansprucht. Wie weit sie darin gehen kann oder wird, ist in einzelnen Fällen schwer zu sagen. Jedenfalls leichter ist der Versuch, in einer Arbeit privaten Charakters die Psalmen nach vermutlich relativ ältester Textgestalt der weiteren

⁷ Über Auslassung der Vokalbuchstaben vgl. J. Fischer, Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch, Gießen 1926, 1 ff.

Öffentlichkeit darzubieten. Hier kann die Kirche leichter ihr Imprimatur erteilen als für Änderungen in ihrem offiziellen Texte, bei denen ein höherer Grad der Probabilität gefordert wird.

Noch eine andere Erkenntnis möge dieser Aufsatz weiteren Kreisen bringen, nämlich: wie verhängnisvoll das heutige utilitaristische Denken über das hebräische Studium ist. Wenn einmal ein Theologe keine Ahnung mehr vom Hebräischen hat, muß ihm der jetzige, wohl noch lange Zeit offizielle lateinische Psalmentext erst recht ein Hieroglyphenbuch sein, und Lehrer, die vor solch ahnungslosen Studenten lateinische Psalmen erklären müssen, dürfen sich wohl ruhig sagen: „Wir schaffen ohne Nutzen“.

Pius XI. zu den Wiedervereinigungs- bestrebungen der Gegenwart.

Von Prof. Dr. Fritz Hünemann, Pfarrer in Sechtem bei Bonn.

Am 6. Januar d. J. erließ Papst Pius XI. unter dem Titel „De vera religionis unitate fovenda“ ein Rundschreiben¹ an alle „Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe, sowie die sonstigen Ortsordinarien, die Frieden und Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle halten“². Schon diese Adresse ist beachtenswert. Der Hl. Vater wendet sich zunächst und direkt an seine bischöflichen Mitbrüder, um sie über die Stellung des Apostolischen Stuhles zu den vielfachen Einigungsbestrebungen der Gegenwart zu belehren. Darum spricht er im Verlauf seiner Darlegungen die Erwartung aus, daß die Bischöfe und Vorsteher ihrerseits das katholische Volk über die Stellungnahme des Papstes und der Kirche aufklären und ihm entsprechende Anweisungen geben werden³. Es handelt sich also bei der neuesten Enzyklika vor allem um eine innerkirchliche Angelegenheit. Von diesem Gesichtspunkte aus ist ihr Inhalt und ihre Form zu beurteilen. Zweifellos würde der Hl. Vater in anderer Weise gesprochen haben, wenn er sich unmittelbar an die Nichtkatholiken gewandt hätte, besonders an jene, die in edelster Absicht und mit ehrlichstem Bemühen den Wiedervereinigungsbestrebungen sich widmen. Erst in zweiter Linie und indirekt ist die Enzyklika auch eine Antwort auf diese Einheitsbestrebungen, soweit sie von nichtkatholischer Seite ausgehen. Und zwar gibt der Hl. Vater diese Antwort in grundsätzlicher Weise und damit zugleich auch abschließend. Denn die Grundsätze der Kirche sind stets die gleichen und werden sich auch in Zukunft nicht ändern. Auch hier gilt nunmehr: Roma locuta causa finita. Man hatte bekanntlich — sicherlich in guter Absicht — den Hl. Vater zu den Unionskonferenzen von Genf 1920, Stockholm 1925 und auch zu der vorjährigen zu Lausanne eingeladen⁴. Es war weder für den Papst eine angenehme Sache, die an sich gut gemeinten Einladungen ablehnen, noch für die Einladenden,

¹ Vgl. Text und deutsche Übersetzung in der autorisierten Ausgabe des Verlages Herder, Freiburg i. B. 1928. Nach dieser Ausgabe ist die Enzyklika in unseren Ausführungen zitiert. Außerdem lag die Ausgabe von Prof. Dr. v. Meurers (Trier) vor: Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI. Über die Förderung der wahren Einheit im Glauben. Trier 1928. Der lateinische Text der Enzyklika ist hier nicht abgedruckt.

² A. a. O. 4 f.

³ „... vestram, Venerabiles Fratres, ... diligentiam advocamus; confidimus enim, per scripta et verba cuiusque vestrum posse facilius et ad populum pertinere et a populo intellegi, quae mox principia et rationes proposituri sumus, unde catholici accipiant, quid sibi sentiendum agendumve cum res est de inceptis quae eo spectant, ut, quotquot christiani nuncupantur, ii omnes in unum corpus quoquo pacto coalescant.“ 9 f.

⁴ Vgl. über die Einladungen nach Genf 1920 und Stockholm 1925 meinen Aufsatz: „Die Unionsbestrebungen der Gegenwart“ in dieser Zeitschrift 4 (1927), 237 und 239.

die Ablehnung vernehmen zu müssen. Jetzt ist ein für allemal Klarheit geschaffen. Auch der einsichtige und wohlwollende Nichtkatholik wird zugeben müssen, daß bei den in der Enzyklika dargelegten Grundsätzen die Teilnahme des Papstes an den nichtkatholischen Unionsbestrebungen ausgeschlossen ist. Im übrigen ist diese Stellungnahme des Hl. Vaters nichts Neues. Den nichtkatholischen Führern auf dem Gebiete der Einigungsbestrebungen ist das bekannt. In meinem schon zitierten Aufsätze führte ich einen Satz aus *Wallau*, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus (Berlin 1925, S. 78) an, aus dem das hervorgeht. Und *N. Söderblom* bemerkt⁵: „Die Frage: Wie soll die Einheit der katholischen, d. h. allgemeinen Kirche Wirklichkeit werden?“ ist darum für den Anhänger des römischen Systems überhaupt keine Frage mehr. Die Einheit besteht ihm ja bereits in der Kirche Roms. Die römische Hierarchie ist bereit, die ganze Christenheit unter ihre Hörigkeit zu sammeln. Unter anderen Bedingungen läßt sich die Einheit und Katholizität der Kirche nicht verwirklichen. Sie sollen in Form der Organisation, der Einrichtung, der Anstalt, der Gesetzesreligion gewonnen werden.“ Noch mehr ähnlicher Äußerungen ließen sich anführen. Obwohl der grundsätzliche Standpunkt der Kirche und des Papstes in der Frage der Einigungsbestrebungen innerhalb wie außerhalb der Kirche bekannt war und insofern nichts Neues darstellt, hat der Evangelische Bund es doch für nötig gehalten, in einer eigenen Erklärung dagegen Stellung zu nehmen und zu betonen, „daß die evangelischen Christen den Anspruch der römischen Kirche, allein die Verwirklichung der heilsnotwendigen, sichtbaren Kirche Christi zu sein, und den Anspruch des Papstes auf Ausschließlichkeit der Leitung und der unfehlbaren Lehrgewalt als unbiblich, unevangelisch und mit der Pflicht christlicher Liebe und Eintracht unvereinbar entschieden ablehnen“. Wir wollen nicht in eine Auseinandersetzung mit den Urhebern dieser Kundgebung eintreten, nur das eine sei hervorgehoben, daß diese Erklärung für den katholischen Standpunkt keinerlei Verständnis hat.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen zum Inhalt der Enzyklika. Der Hl. Vater geht aus von der Tatsache, daß sich in der Gegenwart ein besonders starkes Streben unter den Menschen zeige, sich zusammenzuschließen, und weist die Gründe für diese Erscheinung auf. War bei diesem einleitenden Abschnitt mehr an die politischen Einheitsbestrebungen, wie sie im Völkerbund ihre praktische Verwirklichung gefunden haben, gedacht, so geht der folgende Abschnitt über zu den Einigungsbestrebungen auf religiösem Gebiet. Der Hl. Vater kennzeichnet hier zunächst zwei Arten dieser Einigungsbestrebungen. Die erste besteht darin, daß möglichst alle Religionen, auch die heidnischen, in irgendeiner Weise zusammengeschlossen werden sollen. Hinsichtlich der Veranstaltungen dieser Art heißt es: „Dabei lädt man zur Diskussion unterschiedslos heidnische Teilnehmer aller Art ein, ferner Christusgläubige, endlich auch solche Persönlich-

⁵ Die Einigung der Christenheit. 2. Aufl. Halle a. d. Saale (1925), 115.

keiten, die von Christus leider abgefallen sind oder die seine göttliche Natur und Sendung schroff und beharrlich ablehnen⁶. Was meint der Papst hiermit? Sicherlich sind hier nicht jene Bewegungen und Organisationen gemeint, die ich in meinem schon angeführten Aufsatz behandelt habe. Denn diese wollen die Christenheit der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften in irgendeiner Weise zusammenschließen. Es können daher wohl hier nur jene Kongresse „für freies Christentum und andere religiöse Liberale“ gemeint sein, wie sie 1910 in Berlin und 1914 in Paris stattgefunden haben⁷. Derartige Bestrebungen, so heißt es weiter, können von Katholiken in keiner Weise (nullo pacto) gebilligt werden, da sie auf jener relativistischen Auffassung beruhen, wonach alle Religionen „mehr oder weniger gut und empfehlenswert seien“. Und diese Ansicht führe in weiterer Entwicklung zum Naturalismus und Atheismus. Die zweite Art der Einigungsbestrebungen bewegt sich auf christlichem Boden. Ohne auf die einzelnen Bewegungen und Bünde einzugehen, kennzeichnet der Hl. Vater nur im allgemeinen die leitenden Gedanken dieser „panchristiani“, Allchristen⁸. Diese leitenden Gedanken sind: 1. der Wunsch des Heilandes nach Einheit seiner Kirche Jo 17, 21; 2. das Liebesgebot des Herrn Jo 13, 35. Nachdem der Hl. Vater sodann auf den Umfang und die weite Verbreitung dieser Bewegungen und Bünde⁹, sowie auf die Tatsache, daß auch Katholiken sich von ihnen täuschen ließen, hingewiesen hat, stellt er den Satz auf: „Aber unter den Lockungen dieser Schmeichelworte liegt ein sehr schwerwiegender Irrtum verborgen, der die Grundlagen des katholischen Glaubens vollständig auseinandersprengt¹⁰“. Darum hält Pius es für seine Pflicht, die Bischöfe und durch sie das katholische Volk über diesen Irrtum aufzuklären.

Damit ist die Überleitung zu den grundsätzlichen Darlegungen der Enzyklika

⁶ „...et advocari (solent) illuc ad disceptandum promiscue omnes, cum ethnici omne genus, tum christifideles, tum etiam qui ab Christo infelicitur descivere vel qui divinae eius naturae ac legationi prae fractae pertinaciterque repugnant.“ A. a. O. S. 6 f.

⁷ Diesen Hinweis verdanke ich *H. Hermelink*, Vom römischen Katholizismus der Gegenwart. Die Enzyklika und die Mechelner Einigungsaktion. In: Die christliche Welt 1928, 135 ff. *Hermelink* gibt eine objektive Darlegung des Inhaltes der Enzyklika, betont aber auch den gegensätzlichen protestantischen Standpunkt.

⁸ Hier findet sich dieser Ausdruck zum ersten Male in einem päpstlichen Schreiben. Ganz neu ist er aber nicht. Wie *P. Max Pribilla S. J.* in der K. V. vom 27. Januar 1928 mitteilt, findet sich der Ausdruck nachweislich zuerst in dem Pariser „Temps“ vom 9. April 1919. Hier berichtete der römische Korrespondent dieses Blattes, *Jean Carrère*, von den Vorbereitungen zur „Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung“ und spricht dabei von den „organisateurs du congrès panchrétien.“ Von hier aus ging der Ausdruck in andere französische und englische Zeitungen über. Auch die „Stimmen der Zeit“ Bd. 98 (Februar 1920), 391, haben ihn übernommen. Sonst ist er mir in deutscher Literatur über die Einigungsbestrebungen noch nicht begegnet.

⁹ Zu den einzelnen Bünden und Bewegungen vgl. *meinen* Aufsatz 232 ff.

¹⁰ „Verum sub horum illecebris blandimentisque verborum error latet sane gravissimus, quo catholicae fidei fundamenta apenitus disiciuntur.“ A. a. O. S. 6 f.

gegeben. Aus der Tatsache, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, wird mit logischer Notwendigkeit geschlossen, daß der Mensch den Gesetzen Gottes zu gehorchen hat. Diese Gesetze hat Gott in der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments gegeben. Wenn daher die Tatsache der Offenbarung feststeht, „so ist es offenbar des Menschen Pflicht, Gottes Offenbarung absolut zu glauben und seinem Befehle unbedingt zu gehorchen“¹¹. Damit wir aber beides zur Ehre Gottes und zu unserem Heile tun, hat der Sohn Gottes die Kirche gestiftet. Unter steter Bezugnahme auf die entgegenstehenden irrigen Ansichten gibt nun der Hl. Vater eine theologische Darstellung der Lehre von der Kirche; dabei hebt er besonders ihre Sichtbarkeit, ihre Selbständigkeit und ihre Aufgabe hervor. Aus ihrer Aufgabe wird gefolgert, daß die Kirche Christi zu allen Zeiten unverändert bestehen muß. „Sie hatte den Auftrag, alle Menschen insgesamt ohne Unterschied von Ort und Zeit zum ewigen Heil zu führen: „Darum geht hin und lehret alle Völker.“ (Mt 28, 19). Und wird dieser Kirche in der ständigen Ausübung ihres Amtes jemals an Kraft und Wirksamkeit etwas fehlen, da Christus selbst ständig ihr gegenwärtig ist, der ihr das feierliche Versprechen gab: „Seht, ich bin bei euch alle Tage bis zu der Welt Vollendung“? (Mt 28, 20). Damit ist es ganz unbedingt gegeben, daß die Kirche Christi nicht bloß heute und für alle Zukunft tatsächlich existiert, sondern daß sie als ganz dieselbe existiert, wie sie in der apostolischen Zeit war; man müßte sonst sagen — was ausgeschlossen ist —, Christus habe entweder seinen Vorsatz nicht durchführen können, oder er habe sich damals geirrt, als er bestimmt behauptete, der Hölle Pforten würden sie nicht überwältigen“¹². Gerade dieser Gedanke von der wesentlichen Unveränderlichkeit der Kirche Christi ist für das Verständnis der Enzyklika von großer Bedeutung.

Auf der positiven Grundlage der Lehre von der Kirche baut sich nun die Beurteilung der falschen Ansichten über die Einigung im Glauben auf. Der Papst führt mehrere falsche Ansichten an, allerdings ohne deren Vertreter zu nennen. Wer aber mit den nichtkatholischen Wiedervereinigungsbestrebungen vertraut ist, wird leicht herausfinden, welche Ansichten gemeint sind. An erster Stelle wird die Meinung angeführt, die Einheit der Kirche Christi sei nie vorhanden

¹¹ „Jamvero, si locutus est Deus — quem reapse locutum, historiae fide comprobatur —, nemo non videt, hominis esse, Deo revelanti absolute credere et omnino oboedire imperanti.“ A. a. O. 10.

¹² „...utpote cui (ecclesiae) mandatum esset, ut universos homines, nullo temporum locorumque discrimine, ad aeternam salutem perduceret: »euntes ergo docete omnes gentes.« (Mt 28, 19). Cuius in perpetua perfunctione muneris num Ecclesiae aliquid virtutis efficaciaeque defuturum est, quando ei praesens perpetuo adest Christus ipsemet, sollemniter pollicitus: »Ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.« (Mt 28, 20)? Itaque fieri non potest, quin Ecclesia Christi non modo et hodie et in omne tempus, sed etiam eadem prorsus existat quae in aevo apostolico fuit, nisi dicere velimus — quod absit — Christum Dominum aut non suffecisse proposito, aut tum errasse, cum asseveravit, portas inferi adversus eam numquam fore praevalituras (Mt 16, 18).“ A. a. O. 13 ff.

gewesen und sei es auch heute nicht; die Kirche zerfalle eben ihrer Natur nach in mehrere Teile. Die Einheit der Kirche ist demnach ein Ideal, das erst verwirklicht werden muß. Wer dächte da nicht an das Wort *N. Söderbloms*: „Die katholische Kirche hat drei Hauptabteilungen: die orthodox-katholische, die römisch-katholische und die evangelisch-katholische¹³“? Auch die Idee der evangelischen Katholizität“, wie sie von *Söderblom*, *Heiler* und *Hermelink* vertreten wird¹⁴, setzt voraus, daß die eigentliche Einheit der Kirche Christi noch nicht da ist, sondern erst geschaffen werden muß.

Pius führt weiterhin eine Folgerung dieser vorigen Ansicht an. Es ist der Vorschlag, unter Außerachtlassung der konfessionellen Besonderheiten in Lehre und Leben „ein gemeinsames Glaubensgesetz“ (*communem aliquam credendi legem*) aufzustellen, das von allen Kirchen und Gemeinschaften anzuerkennen wäre. Da liegt der Gedanke an das sog. „Lambeth-Viereck“ von 1920 nahe, das ich auch in meinem mehrfach zitierten Aufsatz angegeben habe¹⁵. Der Sinn desselben ist ja der, ein Mindestmaß von dogmatischen Forderungen für diejenigen aufzustellen, die in Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche leben wollen.

In Verbindung mit dem bisher Gesagten werden dann einzelne Meinungen von Nichtkatholiken erwähnt. So die Meinung, der Protestantismus habe zu seinem Schaden einzelne katholische Lehren und Einrichtungen verworfen, die katholische Kirche dagegen habe das ursprüngliche Christentum durch Neuerungen verfälscht. Zu diesen Neuerungen rechne man vor allem den Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger auf dem römischen Stuhle. Der Hl. Vater meint bezüglich des Primates: „Einzelne, wenn auch nicht gerade viele unter ihnen billigen dem Papste einen Ehrevorrang zu oder eine Jurisdiktion und eine Vollmacht, die sich jedoch nach ihrer Ansicht nicht aus göttlichem Rechte, sondern aus einem übereinstimmenden Urteil der Gläubigen irgendwie herleitet¹⁶“. Was die Vernachlässigung katholischer Lehren und Einrichtungen durch den Protestantismus angeht, so muß auf die verschiedenen hochkirchlichen Richtungen hingewiesen werden. Das Charakteristische der englischen Hochkirche ist ja die Herübernahme vieler Auffassungen und Einrichtungen aus der katholischen Kirche. Noch stärker katholisierend als die Hochkirche im allgemeinen ist der sog. Anglikatholizismus unter Führung des greisen *Lord Halifax*. Auch der deutsche Protestantismus hat seit dem Jahre 1918 seine hochkirchliche Bewegung und Vereinigung. Die deutsche „Hochkirche“ erstrebt ebenfalls

¹³ *Nathan Söderblom*, a. a. O. 209. Vgl. über ähnliche Ansichten bei den Anglikanern *meinen* Aufsatz 232 f.

¹⁴ Vgl. den lehrreichen Abschnitt „Evangelische Katholizität“ bei *Wallau*, a. a. O. 306 bis 317.

¹⁵ A. a. O. 233.

¹⁶ „In quo quidem numero adsunt, quamquam non ita multi, qui Romano Pontifici aut primatum honoris aut iurisdictionem seu potestatem quandam indulgeant, quam nihilominus non a iure divino, sed a fidelium consensu quodammodo proficisci arbitrantur.“ A. a. O. 16 f.

unter Beibehaltung der Grundlagen der Reformation die Einführung zahlreicher katholischer Gedanken und Einrichtungen¹⁷. Der vom Papste erwähnte Vorwurf, die katholische Kirche habe Neuerungen, insbesondere den Primat, eingeführt im Widerspruch zu dem ursprünglichen Christentum, ertönt uns von allen Seiten der nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften entgegen. In der Ablehnung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimates ist sich der Gesamtprotestantismus mit der anglikanischen und orthodoxen Kirche einig. Auch in den Unterredungen von Mecheln, die in den Jahren 1922—1925 stattfanden, ist man dieser Schwierigkeit nicht Herr geworden¹⁸.

Die Enzyklika schildert dann die Folgerungen, die aus dem Standpunkt der Nichtkatholiken gezogen werden. Sie wollen sich bei ihren Einigungsbestrebungen dem „Lehr- oder Hirtenamt des Statthalters Jesu Christi“ nicht unterwerfen, sondern auf gleichem Fuße als Gleichberechtigte mit dem Papste verhandeln. Das lehnt der Papst ab und erklärt, daß der Apostolische Stuhl an den Tagungen der Nichtkatholiken nicht teilnehmen kann und daß Katholiken unter keinen Umständen solche Unternehmungen „begünstigen oder fördern“ dürfen (*suffragari vel operam dare*).

Diese ablehnende Haltung gegenüber den nichtkatholischen Einigungsbestrebungen wird nun näher begründet. Die hierauf bezüglichen Ausführungen wurzeln in den früheren grundsätzlichen Darlegungen der Enzyklika und entwickeln den Gedanken, daß die von Gott geoffenbarte Wahrheit von der Kirche allezeit unverfälscht bewahrt worden und jedem leicht zugänglich ist, und daß infolgedessen ein Verhandeln darüber gar nicht in Betracht kommt. Nach dieser allgemeinen und grundsätzlichen Begründung seines ablehnenden Standpunktes geht der Hl. Vater auf die Ideen der „panchristiani“ ein, um sie im einzelnen zu widerlegen. Gegenüber dem vielfach, vor allem von *Söderblom* vertretenen Gedanken, daß die Liebe, nicht der Glaube das einigende Band der Christenheit sein müsse, sagt die Enzyklika: „Die Liebe ruht auf lauterem und echtem Glauben wie auf ihrer Grundlage. Daher ist es auch nötig, daß die Jünger Christi vorzüglich durch das Band der Einheit des Glaubens zusammenge-

¹⁷ Vgl. darüber *Hans Rost*, *Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus*. München 1925.

¹⁸ Vgl. *meinen* Aufsatz S. 230. Lehrreich ist in dieser Beziehung der von anglikanischer Seite in englischer und französischer Sprache herausgegebene Bericht über die Mechelner Unterredungen: *The conversations at Malines 1921—1925. Les conversations de Malines 1921 jusqu'à 1925*. Oxford 1927. Über den Primat heißt es nach dem französischen Text: „L'église est un corps vivant sous l'autorité des évêques, à titre de successeurs des Apôtres, et dès les commencements de l'histoire de l'église, il a été reconnu une primauté et un pouvoir de direction (leadership) comme appartenant à l'évêque de Rome entre tous les évêques.“ Eine Anerkennung des Primates im katholischen Sinne ist damit nicht gegeben. Als möglicher Gegenstand der Anerkennung wird ein Ehrenprimat bezeichnet, der nicht auf göttlichem Rechte beruht.

geschlossen sind¹⁹.“ Damit weist der Hl. Vater in der Tat auf die schwache Seite vieler nichtkatholischen Einigungsversuche hin: der Primat des Ethos vor dem Logos ist auf die Dauer nicht haltbar²⁰. Daß eine wahre Einheit bei dem Fehlen des gemeinsamen Glaubens unmöglich ist, wird sodann an einer Fülle von Einzelbeispielen markanter Lehrgegensätze dargetan. Nur bei einer relativistischen Auffassung der dogmatischen Wahrheiten seien die nichtkatholischen Einigungsbestrebungen zu verstehen. Auch die zum Zweck der Einigung von Kirchen mit widersprechenden Lehren angewandte Unterscheidung von „capita fidei fundamentalia et non fundamentalia“²¹ ist vom katholischen Standpunkt aus zu verwerfen. „Denn die übernatürliche Tugend des Glaubens hat zum Formalobjekt die Autorität des offenbarenden Gottes, die keine solche Unterscheidung zuläßt²².“ Daher ist alles, was von dem ordentlichen oder außerordentlichen Lehramt der Kirche zu irgendeiner Zeit als Offenbarungslehre vorgestellt worden ist, mit gleicher Glaubenspflicht anzunehmen. Vom katholischen Standpunkt ist somit kein Unterschied bezüglich der Glaubenspflicht zwischen den altchristlichen Dogmen und etwa den Dogmen von der unbefleckten Empfängnis Mariä oder des Vatikanums.

Der Schlußteil der Enzyklika betont zunächst noch einmal die Unmöglichkeit, an den Konferenzen der Nichtkatholiken teilzunehmen, und schildert sodann den Weg der wahren Vereinigung der getrennten Christenheit: es ist die Rückkehr in den Schoß der wahren Kirche Jesu Christi, der römisch-katholischen Kirche, deren unvergängliche Vorzüge im Anschluß an den Hl. Kirchenvater Cyprian geschildert werden. Wer aber Kind der wahren Kirche Christi sein will, muß „des Petrus und seiner rechtmäßigen Nachfolger Autorität und Vollmacht gehorsam anerkennen und annehmen“. Der Hl. Vater weist darauf hin, daß sowohl die Vorfahren der Mitglieder der Ostkirche vor dem Schisma als auch die der Reformatoren und ihrer heutigen Anhänger die Autorität und Gewalt des Bischofs von Rom anerkannt hätten. Er schließt mit liebevollen Worten, die indirekt auch an die nichtkatholische Christenheit gerichtet sind, und gibt dem Wunsche Ausdruck, daß es ihm durch Fügung der Vorsehung vergönnt sein möge, „die Söhne umarmen zu dürfen, die leider durch ein unheilvolles Zerwürfnis von uns getrennt wurden“. Das Gebet um die echte Wiedervereinigung im Glauben ist das große Anliegen des Hl. Vaters, und er bittet am Ende seiner Enzyklika Katholiken und Nichtkatholiken darum.

Der Wert und die Bedeutung der Enzyklika liegen in der klaren Heraus-

¹⁹ „Quamobrem cum caritas fide integra ac sincera, quasi fundamento, innitatur, tum unitate fidei, quasi praecipuo vinculo, discipulos Christi copulari opus est.“ A. a. O. 20 f.

²⁰ Vgl. meinen Aufsatz 242.

²¹ Vgl. dazu das bereits erwähnte „Lambeth-Viereck“, dessen Minimalforderungen als „capita fundamentalia“ nach anglikanischer Auffassung anzusehen sind.

²² „...supernaturalis enim virtus fidei causam formalem habet, Dei revelantis auctoritatem, quae nullam distinctionem eiusmodi patitur.“ A. a. O. 24 f.

stellung der Grundsätze, die gegenüber den nichtkatholischen Wiedervereinigungsbestrebungen anzuwenden sind. Von diesen Grundsätzen aus ist es dem Papste unmöglich, an den nichtkatholischen Bestrebungen und Veranstaltungen, die der Einigung der Christenheit dienen sollen, teilzunehmen. Er kann weder an der „Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung“ („World Conference on faith and order“), deren vorjährige Tagung in Lausanne noch in aller Erinnerung ist, noch an der „Weltkonferenz für praktisches Christentum“ („Life and Work“), die 1925 ihre berühmte Tagung in Stockholm hielt, noch an dem „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“, der mehr im Stillen zu wirken sucht, teilnehmen²³. Infolgedessen werden diese Unternehmungen niemals zur vollkommenen Einheit des Christentums führen, da die katholische Kirche sich ihnen nicht anschließen kann. Von den Grundsätzen der katholischen Kirche aus gibt es, wie die Enzyklika mit aller Eindeutigkeit lehrt, nur einen Weg der wahren, echten Einigung aller Christen: den Anschluß an die katholische Kirche. Dabei kann es keine Zugeständnisse hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehre geben. Denn diese ist ja nichts anderes als der Inhalt der göttlichen Offenbarung, der von der Kirche mit untrüglicher Sicherheit bewahrt und mit unfehlbarer Gewißheit den Gläubigen als glaubenspflichtig vorgestellt wird.

Liegt in der Herausstellung der Grundsätze der Wert und die Bedeutung der Enzyklika²⁴, so ist andererseits nicht zu vergessen, daß dies nur eine, allerdings die wichtigste Seite des Unionsproblems ist. Die Betonung des Grundsätzlichen bringt naturgemäß eine gewisse Schroffheit mit sich. Die Wahrheit ist eben in sich hart und duldet keinen Widerspruch. Wie aber mit der dogmatischen Toleranz die bürgerliche vereinbar ist, so auch mit der Betonung der grundsätzlichen Wahrheiten in bezug auf das Problem der Wiedervereinigung der Geist und die Betätigung christlicher Liebe. Man würde dem Hl. Vater Unrecht tun, wollte man nicht hervorheben, daß er zahlreiche Beweise seiner Liebe zu den im Glauben getrennten Brüdern gegeben hat. Aus dieser Liebe muß gegenseitiges Verstehen erwachsen, und so müssen die Geister einander näher kommen. Auch diese Gedanken hat Pius XI. des öfteren ausgesprochen. So seien hier die Worte angeführt, die er im Konsistorium vom 24. März 1924 im Hinblick auf die Union mit der Ostkirche gesprochen hat: „Dieses Werk darf mit Hoffnung auf Gelingen nur unter einer dreifachen Bedingung versucht werden: wir müssen ablegen unsere im Laufe der Jahrhunderte erworbenen falschen Auffassungen in bezug auf den Glauben und die Institution der orien-

²³ Näheres über die drei genannten Organisationen siehe in *meinem* Aufsatz 236—240.

²⁴ Auch *Dom Lambert Beauduin O. S. B.* legt bei Besprechung der Enzyklika darauf den Nachdruck. In der Zeitschrift „*Irénicon. Bulletin mensuel des moines de l'union des églises*“, Amay sur Meuse, 1928, 91, sagt der Verfasser, der Prior der Unionsmönche in Amay ist: „Il appartenait au Chef de rappeler les grands principes catholiques qui dominent ce grave problème: Pie XI l'a fait avec une autorité, une vigueur, une franchise apostolique qui ne laisse rien à désirer.“

talischen Kirchen; die Orientalen müssen ihrerseits bestrebt sein, sich eingehender die Identität ihrer Väter mit dem Glauben der lateinischen Väter zu betrachten; endlich muß der Austausch der Meinungen im Geist der brüderlichen Liebe stattfinden²⁵. Wenn hier gegenseitige Kenntnis und gegenseitiges Verständnis sowie der Geist brüderlicher Liebe gefordert werden, so gilt dies zweifellos allgemein gegenüber allen nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften.

Weiterhin ist zu beachten, daß die Enzyklika zwar die Teilnahme der katholischen Kirche an den nichtkatholischen Einigungsbestrebungen für unmöglich erklärt, aber sich nicht darüber äußert, wie diese Bestrebungen und Organisationen zu beurteilen sind, wenn man sie in ihrer Wirkung auf die nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften betrachtet. Und da gilt zweifellos, daß die neuzeitlichen Einigungsbestrebungen die Sehnsucht nach der Einheit der Christenheit außerordentlich gestärkt haben. Auch die neueste Enzyklika verbietet uns nicht, uns darüber zu freuen und der Hoffnung Ausdruck zu geben, daß diese Unternehmungen zur wahren Einheit, zur Einheit der Kirche Christi, der katholischen Kirche, führen möchten. Auch nach der Enzyklika dürfen wir Katholiken mit Interesse und Sympathie auf jene Kreise außerhalb unserer hl. Kirche hinschauen, die dem Unionswerk in ihrer Art ihre besten Kräfte weihen. Nach wie vor wird es auch unsere Aufgabe sein, durch verständnisvolles Eindringen in die Eigenart der anderen Kirchen und Gemeinschaften und durch eine wahrhaft katholische Liebe gegenüber unsern irrenden Brüdern jene Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens zu schaffen, welche die Voraussetzung für eine dereinstige Vereinigung aller Christen im Schoße der katholischen Kirche bildet. Wir wissen nicht, wann die göttliche Vorsehung die Stunde für gekommen erachtet, in der diese Einigung der Christenheit zur Wirklichkeit werden wird. Wir können und müssen nur die Hindernisse wegräumen, die ihr entgegenstehen, und so der Vorsehung Gottes gewissermaßen entgegenkommen. Verbinden wir mit diesen Bemühungen unser Gebet um die Einheit, wie es die Kirche am Karfreitag tut, „ut omni haeretica pravitae deposita errantium corda respiscant et ad veritatis tuae redeant unitatem“, so haben wir das Unsrige getan, um den Wunsch des Heilandes nach der Einheit seiner Kirche (Jo 17, 21) zu erfüllen, soweit es in unseren Kräften liegt.

²⁵ Vgl. meinen Aufsatz 226, wo noch mehr derartiger Kundgebungen angeführt sind.



Dogmatik und Dogmengeschichte II.

Spezielle Dogmatik.

1. Gotteslehre: *Lennerz, Hein., S. J.*, Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten 100 Jahren. 253 Seiten. Herder, Freiburg 1926. Geb. 9,60 Mark. — *Inauen, Andreas, S. J.*, Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Gr.-8°. 87 Seiten. F. Rauch, Innsbruck 1925. 3 Mark. — *Sawicki, Franz*, Die Gottesbeweise. 206 Seiten. Schöningh, Paderborn 1926. Geb. 6 Mark. — *Geiger, Simon*, Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart. 111 Seiten. Herder, Freiburg 1926. Brosch. 6 Mark. — *Pinault, H.*, Le Platonisme de St. Gregoire de Nazianze. Essai sur les relations du Christianisme et de l'Hellenisme. 244 Seiten. G. Beauchesne, Paris 1925. — *Dillenberger, Jos.*, Das Heilige im N. T. 125 Seiten. Missionshaus, Kufstein (Tirol) 1926. — *Kaplan, Leo*, Die göttliche Allmacht. 8°. 147 Seiten. Merlin-Verlag, Heidelberg 1926. Geb. 7,50 Mark. — *Habbel, Jos.*, Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. 8°. 116 Seiten. Jos. Habbel, Regensburg 1928. 5 Mark.

2. Trinitätslehre. *Schmaus, Mich.*, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. 8°. 431 Seiten. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 11. Aschendorffs Verlag 1927. 17,25 Mark. — *Stohr, Albert*, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. 8°. 199 Seiten. Münsterische Beiträge, Heft 3. Aschendorffs Verlag 1923. 8 Mark. — *Stohr, Albert*, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin. 8°. 241 Seiten. Münsterische Beiträge, Heft 13. Aschendorffs Verlag 1928. 9,95 Mark.

3. Schöpfungslehre: *Stufler, Joa, S. J.*, Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante. 8°. 423 Seiten. Tyrolia, Innsbruck 1923. Dazu Stufler, Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre. Z. f. k. Th. 1927, S. 329—369. — *Andres, Friedr.*, Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien. Sonderabdruck aus der Röm. Quartalschr. 1926. — *Götzmann, Wilh.*, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie. Gr.-8°. 247 Seiten. Verlag Friedr. Gutsch, Karlsruhe 1927. Geb. 7,50 Mark.

4. Christologie: *Lenz, Joh.*, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. 8°. 121 Seiten. Paulinusdruckerei, Trier 1925. 3,20 Mark. — *Niederberger, Basilius, O. S. B.*, Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, XIV, 5. 8°. 125 Seiten. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1923. 6 Mark. — *Weigl, Eduard*, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373—429). Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 4. Gr.-8°. 208 Seiten. Verlag Kösel & Pustet, München 1925. 4,50 Mark. — *Ziesché, Kurt*, Das Königtum Christi in Europa. 126 Seiten. G. J. Manz, Regensburg 1926. — *Wiederkehr, Karl*, Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. 216 Seiten. Benziger & Co., Einsiedeln 1927. 5 Mark, geb. 6,40 Mark.

5. Gnaden- und Sakramentenlehre: *Jansen, F. X., S. J.*, Bajus et le Bajanisme, essai théologique. Gr.-8°. 237 Seiten. Editions du Museum Lessianum, Louvain 1927. — *Hünemann, Friedr.*, Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient. Forschungen XV, 4. 87 Seiten. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1926. — *Sommer-*

Iath, Ernst, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. 151 Seiten. Verlag Dörfling & Franke, Leipzig 1927. Kart. 5,50 Mark. — *Lechner, Joseph*, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 5. 425 Seiten. Kösel & Pustet, München 1925. — *Walz, J. B.*, Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie. Gr.-8°. XVI u. 168 Seiten. Herder, Freiburg 1927. 6 Mark, geb. 7,20 Mark.

* * *

1. Gotteslehre. *Lennerz* zeigt die Entwicklung auf, die den kirchlichen Entscheidungen gegen Bautin, Hermes, Traditionalismus und Ontologismus zugrunde liegt. Den Höhepunkt der kirchlichen Tätigkeit zum Schutze der natürlichen Gotteserkenntnis bildet das Vatikanum. Namentlich die aktenmäßige Darstellung der Vorgänge, wie es zur Formulierung des Kanon 1 (de revelatione): Deum naturali rationis humanae lumine certo cognosci posse kam, führt uns in ein tieferes Verständnis des Sinnes und der letzten Absichten der Definition ein. Die letzten 50 Seiten bringen Abdruck der wichtigsten Aktenstücke als Quellenbeleg. — „Die Gottesbeweise“ von *Sawicki*, der vielen von uns in seinem schönen Buch „Die Wahrheit des Christentums“ Führer wurde, sind ein Werk der kritischen Selbstbesinnung. Die ganze Wucht des Problems erscheint vor uns, Reichweite und Geltung der Beweise wird neu untersucht und abgegrenzt, der Kontingenzbeweis erhält eine beherrschende Stellung, weil die Kontingenz der Dinge das Moment ist, das in allen kosmologischen Beweisen den letzten Schluß von der prima causa auf den actus purus vermittelt. Das geschieht mit Hilfe des Gesetzes vom hinreichenden Grunde. Dieses Gesetz ist gewiß ein notwendiges Denkgesetz, aber ist es auch ein Seinsgesetz? Indem S. diese Frage anrührt, kommt er an letzte Einsichten. Hier zeigt sich seine kritische Stellungnahme am offenkundigsten: „Es ist unmöglich, diese Voraussetzung als durchgängig wahr zu erweisen. Eine innere Notwendigkeit kommt ihr nicht zu.“ Sie bewahrheitet sich in der Erfahrungswelt, ob auch in bezug auf die dauernden Grundbestandteile der Welt, deren Ursprung sich unserer Beobachtung entzieht? „Wenn wir an jener Voraussetzung festhalten, so geschieht es nicht, weil sie unmittelbar einleuchtet oder bewiesen werden kann, sondern es handelt sich in letzter Linie — dieser Sachverhalt sei ganz klar herausgestellt — um einen Akt des Vertrauens, nicht um ein Wissen, sondern um einen Akt des Glaubens an die Herrschaft der Vernunft im Dasein. Dieses Vertrauen ist ein Postulat, eine Forderung und notwendige Voraussetzung der Wissenschaft, ja des menschlichen Denkens überhaupt“ (S. 31). „Für denjenigen, der jenes Vertrauen nicht mitbringt, ist das Dasein Gottes nicht zu erweisen“ (S. 38). Er verliert aber den Leitstern der wissenschaftlichen Forschung überhaupt. — *Simon Geiger* gibt eine Übersicht über die neueren Bemühungen, sich des Daseins Gottes zu vergewissern auf dem Wege der Intuition. Dieser vielfach schillernde und mehrdeutige Begriff wird näher bestimmt. Nach Geiger erfüllt er das nicht, was man von ihm erwartet: „Ein Weg zur Gotteserkenntnis als allgemein gültige, nicht nur subjektiv begründete Überzeugung kann Intuition nicht sein“ (S. 110). Doch haben die bisherigen Bemühungen uns gelehrt, daß es nicht ausreicht, Gott rational dem Verstande zu demonstrieren. Wir müssen den ganzen Menschen für die Grundfrage nach Gott interessieren. Für die Zustimmung zu den Beweisen ist die Disposition des inneren Menschen nach der Seite des Gefühls und Willens von ausschlaggebender Bedeutung. Deshalb muß auch der Gefühlsweg zu Gott beschritten werden. — Die katholischen Theologen pflegen in der Regel einseitig die Gegensätze der scholastischen Philosophie und der kantischen herauszustellen. Um so dankenswerter ist es, wenn *Inauen* einmal den Versuch macht, die Ähnlichkeiten aufzusuchen. Er vergleicht im ersten Teile die beiderseitige Behandlung der Gottesbeweise und möchte Kants Gegnerschaft gegen Gottesbeweise deuten als Gegnerschaft gegen den Anspruch des zeitgenössischen Rationalismus, mathematisch zwingende Beweise zu liefern; er näherte sich der neuscholastischen Lehre, daß die Gottesbeweise eine freie Gewißheit erzeugen.

Damit ist meines Erachtens nicht zu vereinen die Kantische Einschränkung des Kausalgesetzes auf die Welt der Erscheinungen. Im zweiten Teile handelt Inauen vom Gottesbegriff. Kant spricht wiederholt von der „gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes an sich“. Inauen bringt Belege dafür, daß das sich, entsprechend den bekämpften Gegnern, nur auf eine eigentliche Gottesidee (*conceptus proprius*) bezieht. Doch lehre er eine analoge Erkenntnis des göttlichen Wesens, zwar nicht die *analogia attributionis* des Suarez, „die unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge“, sondern die thomistische *analogia proportionalitatis*, „die vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“. Kant scheint sogar der Meinung gewesen zu sein, diesen Analogiebegriff erstmalig entdeckt zu haben, während in Wirklichkeit schon Cajetan im Anschluß an Thomas ihn entwickelt und für „den einzig richtigen in der Anwendung auf Gott“ erklärte. Kant hat Gleichungen wie diese: „Die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist“ (S. 75).

Die patristische Studie von Pinault über Gregor von Nazianz möchte ich in der Fragestellung und in weiten Teilen der Durcharbeitung als vorbildlich bezeichnen für die Behandlung patristischer Themen. Es wird nicht einfach zusammengestellt, was Gr. zur Gotteserkenntnis zu sagen hat, sondern an einem Einzelbeispiel werden die Beziehungen zwischen Hellenismus und Christentum untersucht. Jedem Kenner platonischer, stoischer und neuplatonischer Philosophie fällt es auf, wie bei Gr. ganze Gedankenkomplexe und viele sprachliche Ausdrucksmittel sich finden, die jenen Philosophemen entstammen oder an sie anklingen. Hatte Gr. doch während seiner Studienzeit in Athen den Neuplatonismus und in der Katechetenschule zu Alexandrien einen christlichen Hellenismus kennengelernt. Darf man nun von einer Hellenisierung des Christentums bei Gr. reden? Im tiefsten Sinne nein! Denn die griechisch-hellenistische Gedankenwelt wird nicht einfach übernommen, sondern christlich verklärt. Das zeigt sich z. B. ganz klar in seiner Lehre von der Katharsis, die keine dualistische Verachtung des Körperlichen, keine stoische Apathie, sondern eine christliche Zügelung der Leidenschaften durch Aszese und die Gnade ist. Gr. hat dadurch, daß er das Christentum in ihrer Sprache verkündigte, den Besten seiner Zeit genug getan. Nur in einigen Punkten, die aber nicht zur Gotteslehre gehören, ist er auch inhaltlich dem Einfluß des Hellenismus nicht ganz entgangen. So zweifelt er an der Ewigkeit der Höllenstrafen, möchte auch keine Entscheidung treffen, ob die Engel keinen oder einen lichtartigen Körper besitzen.

Die neuere Religionspsychologie setzt die Vorstellung des Heiligen, das Numinose, in den Mittelpunkt der Gotteslehre. Die Heiligkeit Gottes ist, religionspsychologisch gesehen, das Wesen Gottes. „Es kann Frömmigkeit geben ohne einen ausgebildeten Gottesglauben oder Kult, aber keine Frömmigkeit ohne die Vorstellung vom Heiligen“ (N. Söderblom). Im werkwürdigen Gegensatz dazu behandelt die katholische Theologie vielfach nur die ethische Heiligkeit Gottes. Sie gewinnt sie aus der menschlichen Heiligkeit auf dem bekannten dreifachen Wege *positionis*, *negationis*, *eminentiae*: „Dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam . . . alio modo importat firmitatem“ (S. Th. 2, 2 q. 81, a. 8, c). Doch behandeln Scheeben (I, 595) und Diekamp auch die objektive oder substantiale Heiligkeit. Scheeben bemerkt dazu: „Dieses Attribut wird für sich allein fast nirgends behandelt.“ Aber gerade diese objektive oder substantiale Heiligkeit ist der katholische Begriff dessen, was die Neueren das Numinosum nennen: Gottes Erhabenheit über alle Welt und die sich daraus ergebende Verehrungswürdigkeit Gottes: *Hypostasis rationalis cum dignitate*. Dillenbergers Studie über „Das Heilige im N. T.“ ist methodisch lehrreich; sie untersucht, angeregt durch die neuen Erkenntnisse bei Otto, den Inhalt des neutestamentlichen Heiligkeitsbegriffs, zeigt klar dessen sittlichen Inhalt, der aber nicht auf nüchterne Moralität hinausläuft, sondern von dem Geheimnisvollen umwittert bleibt.

Ganz wertlos für unsere Gotteserkenntnis ist der Versuch Kaplans, mit Hilfe der psychoanalytischen Methode dem Gottesbegriff nahezukommen. Es ist ganz unmöglich, die

Allmachtsidee aus dem Narzißmus abzuleiten, Gott dann als Abspaltung der Allmacht vom Menschen, die Furcht Gottes als angstneurotisches Symptom zu begreifen. Kaplans Methode eignet sich zum Teil für Krankenhäuser, aber nicht für theologische Untersuchungen.

Die Arbeit von *Josef Habel*, „Die Analogie von Gott und Welt bei Thomas von Aquin“, eine von *Josef Geyser* beratene Dissertation der Münchener philosophischen Fakultät, ist ein wertvoller Beitrag zum Verständnis des hl. Thomas und zur Theorie unserer Gotteserkenntnis. Sie hat drei Kapitel. Im ersten untersucht der Verfasser, warum unsere von den Kreaturen abgezogenen Begriffe nicht eindeutig (univok) auf Gott übertragen werden können. Letzter Grund ist das aus der Kontingenz der Welt erschlossene Ganz-anderssein Gottes: Gott ist ohne Potenz, actus purus, ens simplicissimum, necessarium. Im zweiten Teile gewinnt er durch sorgfältige Analyse der Thomastexte einen exakten Begriff der Analogie und ihrer Begründung: „Die Charakterisierung der Eigenart der zwischen Welt und Gott bestehenden Analogie als Verhältnis, respectus, habitudo, ordo, proportio besagt vor allem dies: Dieses analoge Verhältnis ist durchaus einseitiger Art; Gott ist der feste Punkt und das andere analogatum, die Welt, ist auf ihn bezogen. Gott ist die Wahrheit, das andere ist deren Gleichnis. Wir aber kennen nur das Gleichnis und deshalb stellt sich uns notwendig die „Wahrheit“ als die Analogie, und die Welt, das „Gleichnis“, als die feste ursprüngliche ratio (Begriff) dar. Die Einseitigkeit der Gott-Welt-Analogie ist durch den metaphysischen Sachverhalt fundiert, daß die Welt dazu erschaffen ist, Gott nachzuahmen, im Gleichnis zu repräsentieren. Das Kausalverhältnis zwischen Gott und Welt wird zur Grundlage für die Aufstellung eines logischen Verhältnisses, der praedicatio analogica, gemacht.“ (S. 66.) Im letzten Teile rückt der Verf. die Analogielehre in die großen metaphysischen, ontologischen und logischen Zusammenhänge. Metaphysisch beruht sie auf einer bestimmten Anschauung über den Zusammenhang von Kausalität und Intentionalität, auf dem Prinzip: omne agens agit sibi simile. Ontologisch gibt sie Thomas eine Antwort auf die Frage, wie neben dem unendlichen Sein überhaupt noch außer-göttliches Sein möglich ist. Die Logik charakterisiert ihren Erkenntniswert nicht als ratio coadaequata sed excedens, als Richtungswert von annähernder Geltung. — Die Voraussetzungen, unter denen sie uns heute noch etwas zu sagen hat, werden im letzten Paragraphen kurz skizziert. Als Weltanschauung belehrt sie uns einerseits über die Immanenz Gottes: „Im Sinne einer Innewohnung als causa exemplaris ist Gott der Schöpfung immanent“ (S. 102); andererseits über die Transzendenz Gottes: der Schwerpunkt und das eigentliche Zentrum allen Seins ist nicht die Schöpfung, auch nicht eine Addition Gott und Schöpfung, sondern Gott. Eine innerliche Aufnahme dieser Erkenntnis und der dadurch gegebenen vollkommenen Überflüssigkeit der Welt verlangt eine völlige Umstellung des modernen Anthropozentrismus. Die vielsagenden Ausführungen des Thomas von der Welt als dem verglimmenden Abglanz des unendlichen alles überragenden Gottes, sind das Zeugnis einer ganz wahren, echten und tiefen Religiosität (S. 103).

2. Trinitätslehre. *Schmaus* behandelt in einer längeren Einleitung (S. 1—77) die vor-augustinische Trinitätslehre und in einem ganz skizzenhaften Schluß (S. 416—420) die Weiterbildung und das Fortleben augustinischer Gedanken. Im Hauptteil zeigt der Verfasser, wie Augustin mit Hilfe der Psychologie ein tieferes Verständnis des Trinitätsgeheimnisses gefunden hat. Vorgänger hatte er für die Lehre vom Heiligen Geiste keine, für die psychologische Erklärung der zweiten Person wesentlich nur den Tertullian, der im Anschluß an Platons Satz, daß Denken ein inneres Sprechen sei, die Zeugung des Logos als Denken zu verstehen suchte. — Die Ausführungen von *Schmaus* sind klar und gründlich, sie verraten einen guten Blick für das Charakteristische, nur hätte ich mir manches kürzer gewünscht. — Bei der spekulativen Durchdringung der Trinität legen die Denker bald mehr Nachdruck auf die Einheit des Wesens, bald mehr auf die Dreiheit der Personen. So entstehen zwei Typen. Dem griechischen Typ steht die Dreipersönlichkeit fest und sicher; ihm ist die Einheit das Problem. Diese wird dadurch erreicht, daß die Dreipersönlichkeit gleichsam aus dem Vater hervorwächst

Aus ihm gehen die Fluten göttlichen Lebens durch den Sohn zum terminus, dem Heiligen Geiste. Der andere Typ, der sogenannte lateinische, dem aber auch Männer wie Athanasius angehören, betrachtet als das zunächst Gegebene die Einheit der Wesenheit und Problem wird die Dreipersonlichkeit. Die innere Bewegung des göttlichen Lebens läßt sich durch ein gleichseitiges Dreieck veranschaulichen, da sie vom Vater zum Sohn schreitet, von diesem zurück zum Vater (S. 132). Augustin ist ganz Lateiner, ja durch ihn ist der Ausgang der Spekulation von der einen göttlichen Wesenheit herrschend geworden. Durch seine Erörterungen hat er das trinitarische Grundgesetz vorbereitet, das Anselmus und später das Florentinum in die Worte faßte: In Gott ist alles eins, wo nicht relative Gegensätze vorliegen (ubi non obviat relationis oppositio). Die göttlichen Relationen hindern nicht die wesenhafte Gleichheit der Personen, da sie zur Wesenheit nichts hinzufügen, sondern nur über Ursprungsverhältnisse unterrichten. Mit innerem Widerstreben nennt A. die Dreiheit drei Personen, weil kein besseres Wort zur Verfügung steht. Aus dem Gedanken der Einheit heraus bricht Augustinus auch mit der Anschauung der Griechen, als ob der Vater invisibilis sei und alle Theophanien nur solche des Sohnes oder des Geistes seien; ferner mit der griechischen Vorstellung, daß jede Person bei dem schöpferischen oder dem gnadenvollen Wirken (Sendungen, Einwohnung) ihrem Personalcharakter entsprechend ein besonderes Wirken entfalte. Er stellt unerschütterlich fest: inseparabilia opera trinitatis und schenkt uns die Lehre von den Appropriationen und die Theorie der göttlichen Sendungen, wie wir sie heute noch haben. Auf der anderen Seite wird er für die Scholastiker der Lehrmeister für die Fragen nach der essentialen oder notionalen Bedeutung der Gottesnamen, wie Wort, Bild, Weisheit, Geschenk, Liebe, Heiliger Geist usw. — Die psychologischen Ternare Augustins sollen vornehmlich in die Ausgänge in Gott einiges Licht bringen. Schmaus behandelt als ersten die Trias: Sein, Erkennen, Wollen. Auf diese Analogie legt Augustinus kein zu großes Gewicht, da sie im Hauptwerke de trinitate nicht mehr erscheint. Treffender erscheint ihm schon die Trias: der Geist mit Selbstbewußtsein und Selbstliebe (mens, notitia sui, amor sui). Aber auch hier hat das erste Glied eine allzu bevorzugte Stellung gegenüber den beiden anderen. Die Substantialität der mens ist viel fester und klarer als die der beiden anderen. Zudem ist das Eine und Einheitliche der Geist, also das erste Glied. Dieser Tatsache würde auf Seiten Gottes ein Verhältnis entsprechen, wie wir es in der griechischen Auffassung fanden, wenn mens nicht nur den Vater, sondern auch die eine göttliche Wesenheit repräsentiert (S. 263f.). So findet Augustin bei weiterem Forschen denn den vollkommensten Ternar: memoria, intelligentia, voluntas. Hier tritt nicht mehr der Geist seiner durch Denken und Wollen produzierten Selbsterkenntnis und Selbstliebe gegenüber, sondern als analog erscheinen drei Tätigkeitsmodi des einen Seelenwesens. „Der Inhalt der Trinitätslehre kommt bei ihm zu treffendem analogischen Ausdruck. Das göttliche Wesen subsistiert ja in drei durch innere Relationen voneinander verschiedenen Personen, welche nichts anderes sind als verschiedene Subsistenzmodi des einen Wesens“ (S. 277).

So sehr die augustinische Trinitätsspekulation die Geister beherrscht, so war sie doch nicht die einzige des Mittelalters. Neben ihr finden wir eine metaphysisch-spekulative Spekulation, die ihren Ausgangspunkt von Richard von St. Victor nimmt und über Wilhelm von Auxerre zu ihrem Hauptvertreter, dem hl. Bonaventura, emporsteigt (S. 419). Darüber unterrichtet uns *Stohr* in seiner ausgezeichneten Studie „Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura“, zu der man noch seinen Aufsatz „Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts“ (TQ. 1925, S. 113—135) hinzufügen möge. Aus dieser Studie mag man sehen, wie der Problemkreis über Augustin hinausgewachsen ist, wie stark Augustin noch wirkt. Doch ist von Bonaventura, der in der Philosophie ganz Augustinianer ist, in der Trinitätslehre Augustin verlassen, während Thomas dessen treuer Interpret ist. Ich erinnere an die Lehre von den beiden Ausgängen in Gott per modum naturae et per modum voluntatis; an die Spekulationen über die Notwendigkeit einer Dreizahl von Personen in Gott, über die kein Grieche etwas hat, wo auch Augustinus keine Entscheidung wagt. Aus Richard

übernimmt er Gedanken wie: Es gibt nur drei Personen in Gott, der die Liebe ist, weil es auch nur drei Formen der Liebe gibt: amor gratuitus (Vater), debitus (Geist), mixtus (Sohn); weil es nur drei Arten des Schenkens gibt: geben (Vater), empfangen (Geist), geben und empfangen (Sohn); in Gott gibt es nur germanitas, d. h. unmittelbare Verwandtschaft, aber keinen nepos (S. 75) usw. Besonders charakteristisch aber für die Art, wie Bonaventura die Trinität sah, ist seine Lehre von der primitas. Sie ist für Bonaventura ebenso bezeichnend und durchgreifend wie für Thomas die Lehre von den Relationen. „Nicht nur, wie das gewöhnlich geschieht, aus dem Prinzipsein auf das Erstsein schließen, sondern einmal umgekehrt das A zur Keimzelle des ganzen Alphabetes machen: ideo principium, quia primum. Der von allen Philosophen bewunderte Gottesbeweis des Aquinaten ex gradibus geht ja auch solche Wege. B. überträgt diesen Gedanken auf das innergöttliche Leben. In dem Seinsstrom, der von Gott ausfließt, murmeln die Wellen, je weiter sie sich von der Quelle entfernt haben, desto lauter: Ego ab alio — je näher sie noch an der Quelle sind, desto mächtiger rauscht es in ihnen auf: A me alii. Dieselbe Melodie glaubt B. in den unaufhörlich im Zentralmeere der Gottheit selbst flutenden Strömungen zu vernehmen. Der Vater, der auf keine Weise ausgegangen ist (innascibilis), trägt in sich alle Ausgangsmöglichkeiten, er ist der fruchtbare Schoß, die überströmende Quelle (fontalis plenitudo), die aus eigener Kraft sprossende Wurzel — a nullo, a quo omnes alii. Der Sohn, der natürliche Sproß, läßt in freiebigter Liebe zusammen mit der Urkraft die liebliche Blüte der Gottheit mitsprossen — ab alio, a quo alius. Der Heilige Geist, vor dem die beiden Ausgangsmöglichkeiten liegen (processio per modum naturae, per modum voluntatis), der also durch sie ist und in keiner Weise mehr prior sein kann, ist demnach nicht mehr „principium principians“ (S. 123) — die primitas, die positive Wendung der innascibilitas, ist die unter aristotelischem Einfluß vollzogene Umformung des dionysischen bonum est diffusivum sui. Vermittler zwischen Pseudodionysius und Bonaventura ist Richard (S. 27). de Regnon findet in diesem Gedanken Spuren des neuplatonisch-dynamischen Gottesbegriffs (Gott ist die Liebe), während er in der thomistischen Gedankenreihe, daß der Vater durch Denken und Lieben seiner selbst die Trinität vollendet, die aristotelisch-statische Gottesvorstellung (Gott ist das Sein) wiederfinden will. Doch ist hier Vorsicht geboten. Denn an eine Entwicklung zu höherer Vollendung der Gottheit kann auch im ersten Falle nicht gedacht werden. Denn so sehr auch Gott als sich in der Gottheit ausgießende Liebe gedacht wird, so ist er doch nicht causa sui, verwirklicht sich nicht selbst durch die Ausgänge, sondern der Vater zeugt, weil er Vater ist, nicht umgekehrt, quia generat fit pater. Jede Spekulation, die eine fortschreitende Entwicklung in Gott annimmt, geht in die Irre.

Noch eine weitere Studie über die mittelalterliche Trinitätslehre hat uns *Stohr* geschenkt. Er untersucht die Trinitätslehre des Ulrich von Straßburg in ihrem Verhältnis zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin. Es handelt sich für den Verfasser um Einblicke in den Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter. „Im Fortschreiten unserer Studien fanden wir, daß Thomas wie überall so auch hier als der große Neuerer zu betrachten ist, der in der Philosophie von Augustinus ab-, in der Trinitätslehre aber um so entschlossener zu ihm zurückgelenkt hat“ (S. 1 f.). Ulrich wird nun von *Stohr* zwischen Neuplatonismus und Aristotelismus eingeordnet (S. 196–205). Die bisherige Forschung beanspruchte ihn fast ganz für den Neuplatonismus. *Stohr* weist nun nach, daß er aus Alberts Vorlesungen eine solche Liebe des Stagiriten mitgenommen, daß er sich sehr vertraut mit ihm gemacht hatte und ihm manchen seiner Lehrsätze verdankt. In der Trinitätslehre läßt er sich nicht aus der augustini- schen Bahn herausdrängen durch Richard, Alexander von Hales oder Bonaventura. Die neue Richtung erreichte ihn nur auf dem Wege über Albert, sie fand nicht einmal soviel Gnade bei ihm wie dort (S. 210 f.).

3. Schöpfungslehre. Die Zeitungen berichteten kürzlich von Feiern zum 400. Geburtstag des berühmten spanischen Dominikanertheologen Bannez (geb. 29. Februar 1528). Von

ihm, dem Seelenführer der hl. Theresia, stammt die Lehre von der *praemotio physica*, die unfehlbar die freien Geschöpfe bewegt, ebenso die entsprechende Anschauung in der Gnadenlehre, daß die wirkliche Gnade *intrinsece efficax* sei. Die Theologie hat nicht geringe Schwierigkeit, bei dieser Anschauung die menschliche Freiheit aufrechtzuerhalten. So ist es nicht zu verwundern, daß auch strenge Thomisten teilweise abschwanken, so neuerdings der Freiburger Dogmatiker Marin-Sola O. P. (vgl. Scholastik 1926, S. 533—565). Den bedeutsamsten Versuch, diese *praemotio physica* aus der Theologie zu eliminieren, macht *P. Stufler*, der in seinem 1923 erschienenen Buche *De deo operante* die Lehre des hl. Thomas über den *Concursus divinus* untersucht, und in der Z. f. k. Th. 1927, 329—369, feststellt, daß seine Hauptresultate durch die zum Teil maßlose Kritik (*documentum vere deplorandum effrenatae libertatis in interpretatione textus S. Doctoris*) nicht erschüttert worden sind. Die Hauptthese und zugleich das Hauptresultat *Stuflers* ist das folgende: Gott bewegt die *causae secundae* überhaupt nicht durch vorübergehende Impulse, die zu ihrer Natur hinzukommen, sondern dadurch, daß er ihnen ihre Natur, die *forma*, gegeben hat mit dem *appetitus naturalis*. Dieser aber ist nicht eine ruhige Anlage oder Potenz, sondern ein beständiges Streben nach aktueller Tätigkeit, die nur durch Hindernisse gehemmt werden kann, sich zu entfalten: *Operationis naturalis*, sagt Thomas, *deus est causa, in quantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re*. Das gilt auch für die *motus voluntatis*. Der Wille hat einen natürlichen Instinkt, das Verlangen nach dem Guten und der Glückseligkeit. Diese *motio universalis* ist die Wurzel und Triebfeder für jedes Einzelwollen, dem die fehlbare Vernunft das Objekt vorhält. Deshalb lehnt *St.* jeden darüber hinausgehenden Konkurs ab, sowohl die thomistische *praemotio physica* als auch den *concursus simultaneus* der Molinisten: „*Hinc sequitur, Aquinatem necessitatem concursus immediati specialis negare, quam theologi recentiores certam vel etiam fidei proximam declarant et contra Durandum strenue defendunt* (S. 417). — Ich kann die Zuversicht *Stuflers* nicht teilen. Denn gerade in den Texten des hl. Thomas, die ex professo von dem Verhältnis Gott-Geschöpf handeln, kommt neben dem *dare et conservare* des *principium actionis* auch noch die *applicatio ad actum* vor, die von den Thomisten im Sinne der *praemotio physica* gedeutet wird. Das schwierige Problem muß m. E. in einen noch größeren Zusammenhang gestellt werden, der des Aristotelismus oder Platonismus bei Thomas. Schließt er sich der statischen Metaphysik an, die lehrt: *Substantia de se iners est*, oder der dynamischen, nach der der tiefste Wesensgrund alles Seins lebendige Kraft ist, oder finden sich Zeugnisse für beide Anschauungen, so daß eine innere Unausgeglichenheit bei Thomas in dieser Frage vorliegt?

Andres setzt in der Studie „Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien“ jene Untersuchungen fort, die er mit der Lehre der Apologeten früher begonnen. Dadurch ist sein Auge geschult für die neuen Gedankengänge und das Charakteristische bei Klemens. Klemens zieht mehr als die Apologeten das N. T. heran, doch dienen ihm auch platonisch-stoische Gedankengänge, um Wesen und Wirken der Engel verständlich zu machen; so ihr Erkennen, ihre Einsprechungen, ihre Glückseligkeit, die er zum Teil malt nach dem Ideal des Gnostikers, der Apatheia. Sein Begriff der Heiligkeit ist höher als bei den Apologeten. Klar ausgesprochen ist die Lehre vom heiligen Schutzengel. Mit dem Märchen von dem Ursprung der Philosophie durch den Teufel räumt er auf. Besessenheit hält er nur für möglich bei sittlich verworfenen Menschen. — Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur Dogmengeschichte.

Nachdem *Hugo Kaufmann* 1912 eine Übersicht über die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850 bis 1900 gegeben, bringt *Wilhelm Goetzmann* mehr als eine Übersicht, er versucht eine Entwicklungsgeschichte der Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und in der Scholastik bis Ende des 13. Jahrhunderts. Die Entwicklung wird hier abgebrochen, nicht nur, weil sich in diesem Jahrhundert zahlreiche Bestreiter der persönlichen Unsterblichkeit erheben, sondern auch, weil mit der Kritik des Duns Scotus an den üblichen Beweisen ein neues Stadium ihrer Geschichte beginnt. Der Verfasser bespricht in

der Einleitung die heidnischen Quellen der christlichen Denker: Plato, Aristoteles, Cicero, Seneka, Plotin, Makrobius. Der Hauptteil behandelt in zwei Abschnitten zunächst die Väterzeit mit ihrem Höhepunkt, der Spekulation Augustins, dann die Scholastik, wo der Spanier Gundissalin († um 1146) die Glanzperiode der Unsterblichkeitsspekulation einleitet. Geschichte nenne ich das Werk, weil der Versuch gemacht wird, die Entwicklung ganzer Perioden so darzustellen, daß die Abhängigkeit von führenden Geistern aufgezeigt wird, und daß bei diesen Führern gezeigt wird, wie sie das Traditionsgut auch der heidnischen Vorzeit in Kritik und Neuschöpfung gestalteten. Der zweite Gesichtspunkt des Verfassers wird von mir mehr störend als fördernd empfunden, sein andauerndes Vergleichen mit den Beweisen der Jetztzeit: „Zu den Vernunftbeweisen gehören der metaphysische, teleologische und moraltheologische“ (S. 2). So hören wir denn schon bei Justin (S. 37): Am Eingang der Väterzeit steht also als einziger Unsterblichkeitsbeweis bei Justin der moralisch-theologische, die metaphysischen werden abgelehnt, der teleologischen noch nicht gedacht“ (S. 37). Viel ertragreicher wäre gewesen, die Probleme aufzuzeigen, die das Denken der damaligen Zeit bestimmten, etwa: Wie gewinne ich ein spezifisch christliches Heilsgut? Antwort: Dadurch, daß die Seele, von Natur sterblich, erst durch die Gnade unsterblich wird; oder: Wie wirkte die Unsicherheit über das Wesen der Seele auf die Unsterblichkeitsgedanken ein? Solange man die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt dachte — und das geschah ja bis tief ins Mittelalter in der Augustinusschule der Franziskaner —, kann von einem metaphysischen Beweise aus der Natur der Seele (Einfachheit) keine Rede sein. G. schreibt z. B.: „Laktantius zieht den metaphysischen Beweisen die teleologisch-theologischen vor (S. 59). Das bleibt uns bei G. rätselhaft, würde aber sofort begreiflich, wenn wir hörten, daß Laktantius die Seele zwar für körperlos im rohesten Sinne hält, aber sie sich vorstellt wie feines Feuer, ihre Substanz als Wärme denkt (Stoa), sie sich nähren läßt aus dem Blute, auch aus der Luft, so wie das Licht der Lampe sich aus dem Öle nährt usw. — Vermißt habe ich solche Kapitel, die die Probleme und den Ertrag der Denkarbeit einer Periode zusammenfassen, das Register, ebenso einige wichtige Literatur, z. B. *Bela Révész*, Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation, Stuttgart 1917. Eine kritische Benutzung dieses Werkes hätte die Studie noch sehr vertieft.

4. Christologie. Universitätsprofessor *Franz Weigl*, München, der schon durch zwei vorhergehende Studien über alexandrinische Christologie und Heilslehre auf das beste mit den Problemen vertraut ist, entrollt uns in einem meisterhaften Gesamtbild die christologische Problemlage in der Zeit von dem Tode des Athanasius bis zum Ausbruch der Nestorianischen Streitigkeiten (373—429). Im ersten Teile gibt er eine Übersicht über die christologischen Gedanken außerhalb Alexandriens, bei den Arianern, Apollinaristen, bei den radikalen und gemäßigten Antiochenern, bei den Syrern und den Kappadoziern. Der zweite Hauptteil behandelt die Alexandriner, namentlich Cyrills Anschauungen vor 429. Cyrill selbst wird, wie seine Vorgänger, als Vermittlungstheologe geschildert. Den Satz, daß er nach 429 wesentlich sich gleich geblieben sei, möchte ich in der Allgemeinheit, wie W. ihn schreibt, durchaus nicht unterschreiben. Die ganze Darstellung aber mag uns lehren, wie der Schulstreit zu einem Kirchenstreit werden mußte, als Nestorius die Differenzen vor die breite Öffentlichkeit trug, zudem in einem Punkte, der die Volksfrömmigkeit so intim berührte, wie die Frage nach der Theotokos.

Basilius Niederberger O. S. B. untersucht in einer methodisch guten Studie die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem. Cyrills Lehre, in Katechesen an Katechumenen vorgetragen, kann keine tieferen Einblicke in das Wesen der unio vermitteln, sie zeigt uns aber, was C. für die Volksbelehrung für wichtig und notwendig hielt. Wir finden Formulierungen wie: Christus ist doppelgestaltig, ein Mensch nach der äußeren Erscheinung, ein Gott nach der unsichtbaren Seite, einer aus zwei, mit einer zweifachen Art des Wirkens. Doch ist der Weisheit letzter Schluß, daß es sich um ein unaussprechliches Geheimnis handelt.

Die Studie von Professor *Joh. Lenz* in Trier greift ein wesentlich komplizierter liegendes Problem auf, die Christologie des Gregor von Nyssa. Die Differenzen in der Auffassung der Lehren des Nysseners sind durch diese Monographie nicht aus der Welt geschafft, wie schon ein einfacher Vergleich zwischen *Weigl* und *Lenz* ergibt, deren Ergebnisse wesentlich voneinander abweichen. Im ganzen bemerkt man bei *L.* ein Streben, ihn dem späteren Dogma anzupassen durch eine benigna interpretatio. Es will mir scheinen, daß ein tieferes Eindringen in die philosophische Gedankenwelt Gregors, zudem die Heranziehung seiner soteriologischen Gedanken tiefere Einsichten brächte über homousios, die menschliche Natur Christi, das Wissen und die passiones Christi. Kennt Gregor die Satisfaktionstheorie, so daß man bei ihm vom „Verdienste“ Christi, von „Sühnleiden und seiner Vollendung im Kreuzestod“ reden darf? (S. 54). Auf keinen Fall ist seine Lehre in Chalzedon definiert worden. Mir erscheint die große Klärung, die Chalzedon gebracht hat, gerade darin zu liegen, daß der Logos als das personbildende erscheint, also die volle Durchführung des Gedankens, daß Gott Mensch wird, nicht ein Mensch vergottet wird. Damit vergleiche man Formulierungen Gregors, wie: das Gott tragende Fleisch, der Gott tragende Mensch, der Mensch in Christus ist ein anderer (ἕτερος) als der mit ihm vereinigte Gott, der κυριακὸς ἄνθρωπος. Es geht nicht an, mit *L.*, S. 114, ἄνθρωπος mit menschliche Natur gleichzusetzen. Wie unvollkommen sind auch Formulierungen, die die Einigung beschreiben als Verhältnis des Bewegenden zum Bewegten (S. 108), als Verähnlichung des Fleisches mit Gott: „Wenn man einen Tropfen Essig in das Meer schüttet, wird der Tropfen zum Meere, indem er zur Beschaffenheit des Meerwassers umgewandelt wird . . . verwandelt wurde alles, was Fleisch erschien, zur göttlichen und unendlichen Natur.“

K. Ziesche, Universitätsprofessor in Breslau, bietet uns in seinem „Königtum Christi in Europa“ ein ganz merkwürdiges Buch, das ich nur erwähnen will, um vor ihm zu warnen, wenn einer vielleicht, durch den Titel verführt, auf den Gedanken käme, es handle sich um religiöse Erkenntnisse zum Geheimnis des erhöhten Kyrios. Z. gibt eine Kampfschrift gegen das Judentum und den nach seiner Meinung ihm hörigen Liberalismus, Sozialismus und das Zentrum. Alles Unheil bringt das Judentum deshalb hervor, weil es beim starren Monotheismus stehen geblieben ist, den trinitarischen Gottesbegriff und die Jenseitshoffnung des Christentums ablehnt. Wie siegesgewiß die Judenschaft schon ist, erfahren wir S. 13: „Das Judentum hält es heute an der Zeit, mitten im christlichen Staat dem Judas (!) ein Denkmal zu errichten. Das ist ein öffentliches Sinnbild des Geistes seiner Politik.“

Wiederkehr stellt nach Erledigung einiger Vorfragen in zwei längeren Kapiteln zusammen, was an positiven Zeugnissen und an spekulativen Begründungen zur Frage der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vorliegt. Er kommt zu dem Schluß: „Nicht nur ist also die Definition der Lehre von der leiblichen Aufnahme möglich; sie ist nicht bloß wünschbar und konvenient, sondern es ist auch ganz im Geiste der Kirche, daß sich die gesamte katholische Welt: Bischöfe und Laien, Wissenschaft und Volk in flammender Begeisterung am Kampfe für diese Ehre Mariens beteilige“ (S. 148). Daß man auch eine kritische wissenschaftliche Haltung gegenüber dem bisher vorgebrachten positiven und spekulativen Material einnehmen kann, beweist der Aufsatz von *Dr. Joh. Ernst* im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 322—336).

5. Gnaden- und Sakramentenlehre. Der Dozent an der Albertus-Magnus-Akademie in Köln, *Karl Feckes*, behandelt in seiner Erstlingsschrift die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel. Sie zeugt von großem Fleiß und gründlicher Schulung. Über den Nominalismus im allgemeinen ist sich die theologische Wissenschaft im klaren. Doch fehlt es an Monographien über Einzelgebiete und Einzelpersönlichkeiten. Das hängt auch damit zusammen, daß nominalistische Werke vielfach nur handschriftlich oder in nicht immer leicht zu lesenden Inkunabeln vorliegen. Und doch interessiert uns diese Theologie im höchsten Maße, liegen doch hier die Quellgründe zu Luthers verhängnisvoller Theologie. Der Nominalismus bot

Luther die Waffen zum Kampfe gegen das Dogma von der heiligmachenden Gnade, zur Kritik des gesamten Dogmas. Er liefert ihm wichtige Anschauungen, wie den voluntaristischen Gottesbegriff, die imputative Gerechtigkeit; er bestimmte durch seine pelagianisierenden Tendenzen Luther gegensätzlich zur Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes. Von hier aus wird dann die Imputationslehre Luthers wieder eigentümlich modifiziert: Bei Biel werden nämlich unsere Werke zur Gerechtigkeit angerechnet, d. h. angenommen als vollgültig, trotzdem sie es nicht sind, bei Luther, der das liberum arbitrium leugnet, wird uns Christi Werk zugerechnet. Feckes hat eine Zeit in unser Blickfeld gerückt, deren Studium uns zum Verständnis der Neuzeit und unseres eigenen Dogmas noch viel zu sagen hat.

Fr. Hünemann veröffentlicht unter dem Titel „Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient“ seine schon in den Jahren 1919–1920 entstandene Habilitationsschrift. Sie gewährt einen höchst belehrenden Einblick in die Gedankenarbeit, die hinter der tridentinischen Formulierung liegt, da sie den ganzen Gang der Verhandlungen über die Rechtfertigung unter dem Gesichtspunkt „wirkliche Gnade“ uns vermittelt. Ihre Notwendigkeit und ihr Geschenkcharakter (*gratuitas*) werden gegenüber allen pelagianisierenden Tendenzen dogmatisch festgelegt im Sinne der augustinisch-thomistischen Lehre. Andere Bestimmungen des Dekretes treten nicht weniger scharf ein für den Synergismus von Gnade und Freiheit, nachdem Gott die *gratia excitans* oder *praeveniens* gegeben. Doch lehnte das Konzil ausdrücklich eine Formulierung ab, die den mit der *gratia adjuvans* verrichteten Akten des Sünders ein *meritum* zuschreibt (c. 8), geschweige denn dem bloßen Menschentum *ex puris naturalibus*. Ich finde, daß über das innere Wesen der aktuellen Gnade keine Bestimmungen getroffen wurden, wenn man nicht eine Eigenschaft, nämlich die *gratuitas*, mit dem Wesen gleichsetzt.

Jansen beabsichtigt in seiner Monographie über *Bajus* und den *Bajanismus* dem religiös und national angeregten gebildeten Laientum einen Mann aus Belgiens Vergangenheit vorzuführen, dessen Lehre und Schicksal einst die belgische Seele so leidenschaftlich bewegt hat. Um das Buch lesbar zu machen, wurden nicht alle Einzelheiten mit gleicher Wichtigkeit behandelt, sondern die Leit motive und letzten falschen Einstellungen aufgesucht und aus des *Bajus* Charakter erklärt. Das letztere ist jedenfalls nicht gelungen; was das erste angeht, so macht *J.* sich die heute übliche Interpretation (gegen *Kuhn*, *Linsenmann*) zu eigen, die zuletzt *Le Bachelet S. J.* im *Dictionnaire de théologie catholique*, 2, 38–111, vorgetragen hat: Grundirrtum ist, daß *Bajus* die Möglichkeit des *status naturae purae* leugnet, also den tatsächlichen Zustand *Adams* als den einzig rechtlichen ansieht, *originalis* mit *naturalis* verwechselt. Deshalb ist die Erbsünde eine wesentliche Änderung der Menschennatur, eine Auslöschung der religiös-sittlichen Anlage, die Gnade ein *debitum naturae*. *Bajus* ist somit von der Renaissance beeinflusster Naturalist in Beziehung auf den Urmenschen, ein von den Reformatoren beeinflusster Pessimist bezüglich der gefallenen Natur. Über des *Bajus* Verhältnis zu *Augustin* fällt manche gute klärende Bemerkung.

„Der Ursprung des neuen Lebens nach *Paulus*“, von dem Vertreter der systematischen Theologie an der Universität Leipzig, *Ernst Sommerlath*, ist eine nach Methode und sprachlicher Gestaltung der Gedanken feinsinnige und höchst lehrreiche Studie. Wir sind gewohnt, von dem Geheimnisse der objektiven Erlösung in Christus zur Lehre von Rechtfertigung und Heiligung fortzuschreiten. *S.* wählt die induktive Methode. Das neue Leben der Christen erscheint in den mannigfach motivierten Mahnungen des Apostels als Sache der menschlichen Persönlichkeit. Es hat aber auch eine passive Seite. Der Mensch erscheint wesentlich empfangend. Er wird neugeschaffen, erhält ein neues Gesetz des Lebens im Gegensatz zum alttestamentlichen Gesetz des Sollens; dieses Gesetz wird auch Gesetz des Geistes, oder auch Geist und Kraft genannt (1. Teil). Das mißverständliche Wort *Sommerlaths* Christenleben, sei nicht mehr *πνεῦμα*, sondern *ἐγερθῆναι* korrigiert sich von selbst durch die folgende Darstellung (S. 146 f.). — Ein zweiter Hauptteil sucht die Beziehung des neuen Lebens zu Christus auf. Es ist ja ein

Leben „in Christus“. S. lehnt mit Recht die pantheisierende Auflösung des persönlichen Kyrios in ein der alldurchdringenden Luft vergleichbares Pneuma ab (S. 96). Das „in Christus sein“ bezeichnet eine Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus. Über die Art seiner Allgegenwart liegt der Schleier des Geheimnisses. Das neue Leben gründet sich auf Christi Tod und Auferstehung; sie sind *causa exemplaris* und Anfang des neuen Lebens (S. 86). Die katholische Dogmatik tut hier noch einen Schritt weiter und nennt den Tod *causa meritoria*. Angeeignet wird das neue Leben durch Taufe und Glaube. Hätte sich nicht auch etwas Schönes sagen lassen über die Stellung der Kirche in diesem Prozeß? — Der Schlußteil untersucht Rechtfertigung und neues Leben. S. lehnt alle Anschauungen ab, die eine scharfe Trennung einführen (im Anschluß an die Reformatoren) zwischen Rechtfertigung durch den Glauben und dem durch den Geist vermittelten Kindschaftsverhältnis. Seine Lösung liegt auch hier in der Richtung der katholischen Lehre, daß das neue Leben Ausgangspunkt der Heilsgüter ist, auch der Sündenvergebung.

Ausgerüstet mit den reichen Kenntnissen, die ihm die Schulung durch Grabmann vermittelte, untersucht *Josef Lechner* die Sakramentenlehre des doctor solidus Richard von Mediaville, eines der bedeutendsten Franziskanertheologen des 13. Jahrhunderts. Die Studie führt uns in die gerade auch in der Sakramentenlehre oft gegensätzlichen Anschauungen des durch Bonaventura vertretenen Augustinismus und des in Thomas gipfelnden Aristotelismus ein. Wie in der Philosophie, so bemerkt man auch in der Sakramentenlehre wesentlich und durchgreifend den mittelalterlichen Augustinismus: Richard lehnt eine physische Wirksamkeit der Sakramente ab, läßt Gott unmittelbar in der Seele wirken, wenn das Zeichen gesetzt wird. Der terminus ex opere operato für die Wirksamkeit wird sorgfältigst vermieden. Andererseits ist R. über seine Schule hinausgewachsen, so z. B. bei den Wirkungen der absolutio: sie wirkt nicht deprekativ, sondern judicial, sie wirkt nicht nur Nachlassung zeitlicher Strafe (Alexander von Hales, Bonav. Albertus M.), sondern löst auch a culpa et poena aeterna (Thomas): „Es erläßt der Priester die Sündenmakel dispositiv, insofern seinem ministerium eine göttliche Kraft assistiert, welche die Sünde effektiv erläßt“ (S. 327). Die Studie gewährt einen guten Einblick in das Ringen nach Klarheit bei der Abgrenzung des göttlichen und menschlichen Faktors bei der Sakramentenspendung.

Walz behandelt „die Fürbitte der Heiligen“ unter dem apologetischen Gesichtspunkt, der zugleich auch die organische Betrachtung ist, daß sie kein „Erstarren des warmen Gottvertrauens, kein Schwinden der felsenfesten Christushoffnung“ ist, sondern „ein mildes, stetes Ansteigen der Seele auf dem einzigen geraden Wege: durch Christus zum Vater“. Der Verfasser schreibt auch für gebildete Laienkreise, betont aber, daß er die „strenge Wissenschaftlichkeit“ in der ganzen Arbeit gewahrt hat. Daraus möge die an manchen Stellen hervortretende, in wissenschaftlichen Werken ungewohnte Rhetorik erklärt werden. Inhaltlich bringt W. 1. Wesen der Fürbitte der Heiligen, 2. Bezeugung derselben durch Schrift und Tradition, 3. Gegenstand dieser Fürbitte, 4. ihre Wirksamkeit. An der Methode des Verfassers wäre manches auszusetzen. Um nur einiges zu nennen: 1. Analogieschlüsse, also conclusiones theologicae, die nicht einmal evident sind, behandelt er als indirekte Zeugnisse der Heiligen Schrift für den Gegenstand. Solche Analogieschlüsse ergeben sich aus der Fürbitte der Engel, der Menschen auf Erden, der Fürbitte des himmlischen Christus. Es würde uns übrigens interessieren, von wem sie zuerst gezogen wurden. 2. Er ist zu wenig kritisch. Zu dem Kanon 20 der Synode von Gangra in Kleinasien (zwischen 362—370) bemerkt er: „Das beim Gottesdienst gefeierte Gedächtnis der Märtyrer ist „wohl!“ (beim Verf. beliebter Ausdruck) im Sinne einer Anrufung der Märtyrer zu verstehen.“ Dazu liegt nach dem Gegenstand der Verhandlungen gar keine Veranlassung vor (*Hefele* 1² 782 ff.) — Die Oranten deutet er einfach mit *Wilpert* und *Kirsch* als Fürbitterinnen. Methodisch richtig hat *Wilh. Neuß* ihre Erklärung gesucht und gefunden in den unvollkommenen eschatologischen Anschauungen. Nur Propheten und Märtyrer besitzen ja die Seligkeit. Die Oranten sind also Ver-

körperung des Gebetes für die Verstorbenen, die Bitte um die Seligkeit. Anrufungen Verstorbener um ihr Gebet finden sich häufiger, aber wenige gehören der Zeit vor dem 3. Jahrhundert an (Neuß 12 ff.). — Auch die Liturgien, die Gebete für die Heiligen haben (S. 83 ff.), lassen sich nicht, wie Verfasser will, dialektisch, sondern nur geschichtlich erklären. Es ist auch nicht richtig, daß wir in den Schriften der Urkirche erfahren als erstes, daß die abgeschiedenen Heiligen zum Gottesreich gehören, vollendete Glieder des Leibes Christi sind, besondere Verehrung genießen (S. 34). Das widerspricht direkt dem, was *Verf.* S. 140 ff. selbst über den Zwischenstand ausführt. 3. Er vernachlässigt allzusehr die dogmengeschichtliche Betrachtung. Nur in dem Abschnitt S. 79 ff., in dem er sich enger an Kirsch anlehnt, ist das besser. 4. Er isoliert das Problem zu sehr, so daß treibende Kräfte und Gedanken nicht zur Geltung kommen. Man kann wissenschaftlich nicht über Fürbitte der Heiligen schreiben, ohne die *communio sanctorum* und die Eschatologie der alten Kirche in Umrissen voranzustellen und ihren Einfluß auf die Fürbittvorstellung zu zeigen, ohne die Scheidung von Verehrung und Anrufung. Schon lange bestand eine Verehrung, ehe man an eine Anrufung dachte. Wie interessant ist in dieser Hinsicht z. B. Origenes, der nicht einmal ein Gebet zu Christus kennt, geschweige denn zu den Heiligen, sondern durch Christus zum Vater. Und doch ist gerade Origenes der Herold des christlichen Solidaritätsgedankens. Gebete, Fasten, Martyrium usw. sind reiche Quellen des Segens für die Gemeinschaft. Sie sind wie Weihrauchdüfte, die jeder einatmet. In ihnen liegt Gottes Kraft zur Seelenrettung. Alle sind ja ein *corpus mysticum*. Keiner ist vollkommen glücklich, auch Christus nicht, bevor noch in einzelnen Gliedern Fleisch und Sünde herrscht. Daher ihr soteriologisches Tun, das sie an unsere Seite führt, um mit uns zu beten und zu kämpfen. Von Christus sagt O.: *assistit altari et luget peccata mea; salvatis omnibus . . . erit gaudium et laetitia*. Dasselbe gilt für alle Heiligen: *Non enim est illis perfecta laetitia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent nostra peccata* (In Lev. 8, 2). Nach Origenes haben die Heiligen wie die Engel einen heiligen Dienst, zur Erneuerung der Menschheit, zum Aufbau des Leibes Christi, aber nicht, weil sie schon vollendet sind, wie wir heute lehren, sondern damit die Vollendung komme, die neue Menschheit, die das neue Lied mit dem Erlöser singen kann.

J. P. Junglas.

Sektenliteratur.

Algermissen, Dr. Konrad, Christliche Sekten und Kirche Christi. 2. u. 3. Aufl. 532 Seiten. Jos. Giesel, Hannover. Geb. 6.50 M. — *Ders.* 1. Die Baptisten. 68 Seiten. 2. Die Quäker. 78 Seiten. 3. Die Methodisten. 78 Seiten. 4. Die Heilsarmee. 78 Seiten. 5. Die Mormonen oder die Heiligen der letzten Tage. 76 Seiten. 6. Die Neuapostolische Gemeinde. 66 Seiten. 7. Die Adventisten. 77 Seiten. 8. Die ernsten Bibelforscher. 78 Seiten. 9. Die Gesundheitsbeter. 68 Seiten. 10. Kleinere Sekten und Allgemeines über das heutige Sektenwesen. 69 Seiten. Verlag Jos. Giesel, Hannover 1928. — *P. Gerardi, Bernhard*, O. M. J., Grundsätze und Wege der Sektenbekämpfung. 128 Seiten. Herm. Rauch, Wiesbaden 1926. — *Schlegel, Fritz*, Die Teufelsmaske der ernsten Bibelforscher. 2. Band: Propheten und Pioniere gewaltsamen Umsturzes. Abwehr-Verlag, Neckargemünd 1925. 210 Seiten. — *Meffert, Dr. Franz*, „Bibelforscher“ und Bibelforschung über das Weltende. Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. 1925. 149 Seiten. Preis 2 M. — *Braeunlich, P., Lic. theol.*, Die ernsten Bibelforscher als Opfer bolschewistischer Religionsspötter. M. Heinsius Nachfolger, Eger & Sievers, Leipzig 1926. 32 Seiten. Preis 1 M. — *Paffrath, Tharsicius, P. Dr.*, O. F. M., Die Sekte der ernsten Bibelforscher. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1926. 176 Seiten. — *Heimbucher, Dr. Max*, Was sind denn die „Ernsten Bibelforscher“ für Leute? 85 Seiten. 3. Aufl. G. J. Manz, München-Regensburg 1927. Preis 1,50 M. — *Gröhl, Richard*, Die Heiligen der letzten Tage. 150 Seiten. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt i. Schl. 1925. Preis 2 M. — *Heimbucher, Dr. Max*, Der falsche Mystiker Jakob Lorber und die „Neu-Salems-Schriften“. 64 Seiten. G. J. Manz, München-Regensburg 1928. 1,60 M. — *Weiß, Viktor*, Die Heilslehre der christian science (Christ. Wissenschaft). 196 Seiten. Verlag Leopold Klotz, Gotha 1927. Preis 6 M.

* * *

In den letzten Jahren hat die Werbetätigkeit der Sekten etwas nachgelassen. Wie so manche krankhafte Erscheinung in den Jahren, die unmittelbar dem Kriege folgten, am stärksten sich geltend machte, so war es auch mit dem Auftreten und der Propaganda der Sekten. Die Geister sind allmählich ruhiger geworden und nicht mehr so leicht den Einflüssen der Sekten zugänglich. Auch wird die sowohl von katholischer wie protestantischer Seite geleistete Gegenarbeit und Aufklärung dazu beigetragen haben. Endlich ist anzunehmen, daß bei uns in Deutschland auch die Stabilisierung der Währung insofern den Sekten Abbruch getan hat, als nunmehr die Finanzierung ihrer Werbearbeit aus dem Lande des Dollars nicht mehr in dem Maße erfolgt, wie es in der Inflationszeit der Fall war.

Immerhin ist es auch heute noch notwendig, und zwar besonders für den Großstadtseelsorger, dem Treiben der Sekten seine Aufmerksamkeit zu widmen. Darum sollen in dem folgenden Überblick die seit unserer letzten Besprechung in dieser Zeitschrift 1925, S. 169—174, uns bekanntgewordenen Neuerscheinungen besprochen und gewürdigt werden.

Dr. Konrad Algermissen, zur Zeit der Herausgabe seines Werkes Kaplan in Hannover, jetzt tätig an der Zentralstelle des Volksvereins in München-Gladbach, schrieb das umfangreichste und in seiner Art beste Buch über die Sekten. Er beschränkt sich dabei auf die „christlichen Sekten“. Von diesen werden nur die wichtigsten ausführlich behandelt. Andere weltanschauliche Strömungen und Organisationen, wie z. B. das moderne Freidenkertum oder die Anthroposophie, werden in dem Buche nicht berücksichtigt. Das Buch ist ganz aus der Praxis für die Praxis der Seelsorge geschrieben. Darum eignet ihm eine stark apologetische Note. Schon bei jeder einzelnen Sekte wird eine Beurteilung gegeben. Auf die Einzelbesprechung der verschiedenen Sekten (11—341) folgt sodann eine sehr ausgiebige Auseinandersetzung mit ihren Lehren (341—510). Sie geschieht in der Weise, daß nach einer allgemeinen Darlegung über das Sektenwesen die ganze katholische Glaubenslehre von der Gotteslehre bis zur Eschatologie unter Berücksichtigung der jeweils entgegenstehenden Behauptungen der Sekten behandelt wird. Das Schlußkapitel dieses Teiles weist mit Recht auf die religiöse

Sehnsucht unserer Zeit hin, die auch im Sektentum einen Ausdruck findet, auf die Wiedervereinigungsbestrebungen in den Kirchen der Gegenwart und auf die Aufgabe der kirchlichen Seelsorge, bei diesem Sehnen und Suchen verständnisvolle Führung zu leisten. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis, Anmerkungen, Personen-, Orts- und Sachregister schließen das gediegene Werk. *Algermissens* Buch kann jedem Geistlichen, Vereinsleiter, Laienapostel, ja jedem Gebildeten, der für die religiösen Strömungen der Gegenwart, wie sie sich im Sektentum zeigen, Interesse hat, empfohlen werden. Auch für Borromäusbibliotheken, besonders in den Städten, ist das Buch zu empfehlen.

Da die 3. Auflage des großen Sektentwerkes von *Algermissen*, das wir vorstehend besprachen, nahezu vergriffen ist, eine neue Auflage aber erst nach längerer Zeit infolge einer vom Verfasser geplanten Umarbeitung seines Buches zu erwarten ist, hat Dr. *Algermissen* sein größeres Werk in 10 Einzelhefte zerlegt, die getrennt zu haben sind. Dieses begrüßenswerte Unternehmen ermöglicht es, die Ergebnisse der Arbeit des Verfassers weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Die Einzelhefte eignen sich auch vorzüglich zur Auslage in den Bücherständen, wie sie jetzt vielfach in größeren Kirchen stehen. Inhaltlich bieten diese Einzelhefte im wesentlichen dasjenige, was der Verfasser in seinem größeren Werke über die Sekten, von denen hier die Rede ist, ausgeführt hat. Jedoch sei auch hervorgehoben, daß sich viele Änderungen finden, die den Heften zum Vorteil gereichen. Manches neue Material ist hinzugekommen, die neuesten statistischen Angaben über die einzelnen Sekten sind mitgeteilt, die neueste Literatur ist benutzt und jede Sekte in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf unsere Tage fortgeführt. Der apologetische Teil ist entsprechend den irrtümlichen Sonderlehren der betreffenden Sekte ausführlicher gestaltet, was besonders für die Verbreitung in weiteren Kreisen von Bedeutung ist. So stellen auch diese kleineren Schriften A.s eine wertvolle Bereicherung unserer katholischen Sektentliteratur dar.

Des Oblatenpaters *Bernhard Gerardi* Arbeit ist das erste Heft der „Beiträge zur außerordentlichen Seelsorge“. Es ist sehr begrüßenswert, daß auch die „außerordentlichen Seelsorger“ sich mit dem Problem der Sekte beschäftigen. Gerade bei Volksmissionen, Exerzitien, religiösen Wochen und ähnlichen Veranstaltungen wird da, wo es nottut, sicherlich mit Erfolg ein aufklärendes und abwehrendes Wort über die Sektengefahr zu reden sein. Die vorliegende Arbeit ist nun nicht eine systematische Darstellung der Sekten, wie das Buch von *Algermissen*. Dem Verf. lag vielmehr daran, einen Überblick über den ganzen Fragenkomplex zu geben. Infolgedessen beschränkte er sich darauf, das weitschichtige Material in kurzen Stichworten darzulegen. Dabei schöpft er meistens aus der bestehenden Literatur über bzw. gegen die Sekten. M. E. wäre es für den Zweck der Schrift auch angebracht gewesen, die Literatur der Sekten selbst heranzuziehen. Der erste Teil der Schrift handelt über Wesen und Werden, Werbetätigkeit und Erfolge sowie Abwehr der Sekten. (10—56.) Auf diese „Grundsätze“ folgt eine reichhaltige Literaturübersicht, die m. W. nichts Wesentliches unbeachtet läßt. (57—69.) Während in dem grundsätzlichen Teil die Sekten im allgemeinen behandelt werden, gibt *Gerardi* in der Literaturübersicht auch die Literatur zu den einzelnen Sekten an. Das ermöglicht dem Interessenten das eingehendere Studium von Einzelfragen. Als praktischen Ertrag bietet der Verfasser sodann Vortragsskizzen (71—112), die allerdings ebenfalls nur das Sektentwesen im allgemeinen berücksichtigen. In der Skizze „Trügerische Arbeiter“ (95—98) hätte die Darlegung der Sittlichkeit wohl nicht bloß das Ungünstige und Häßliche bei manchen Sekten und ihren Anhängern erwähnen sollen, sondern auch den sittlichen Ernst, der ohne Zweifel vielfach bei ihnen vorhanden ist. Ein Anhang (113—128) bietet ein Verzeichnis der angezogenen Bibelstellen, den Hirtenbrief des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Trier gegen das moderne Sektentwesen sowie das Korreferat des Redemptoristenpaters Eugen v. Meurers über das Sektentwesen in der Großstadt, das er auf der Missionskonferenz zu Bonn am 1. Juli 1924 gehalten hat.

Fritz Schlegel setzt in diesem Buche seine Auseinandersetzung mit den „Ernstest Bibel-

forschern“ fort. Was ich von dem 1. Bande: „Die Wahrheit über die ‚Ernsten Bibelforscher‘“ in dieser Zeitschrift 1925, S. 172, sagte, kann ich von dem vorliegenden 2. Bande wiederholen: Er ist mit großem Fleiß und Eifer gearbeitet und in volkstümlicher Sprache gehalten. Wertvoll ist, daß der Verfasser unter genauer Quellenangabe die Ansichten der E. B. darstellt. Jedoch ist das Buch weniger eine theologische Widerlegungsschrift als vielmehr eine flammende Kampfschrift gegen den Geist des Hasses, des Hetzens und Aufwiegelns, den diese Sekte verbreitet. Der Verfasser wirft den E. B. vor, daß sie mit den Feinden des Christentums, dem Judentum, dem Bolschewismus und der Freimaurerei, gemeinsame Sache machen. Inwieweit allerdings die Behauptungen des Verfassers in dieser Hinsicht im einzelnen wirklich begründet sind, entzieht sich der Beurteilung. Jedenfalls dürfte es angebracht sein, das von *Schlegel* beigebrachte Material einer genauen Prüfung zu unterziehen, bevor man damit in die breite Öffentlichkeit tritt. Dem mutigen Bekämpfer der gefährlichen Sekte der E. B. aber gebührt Dank für das reichhaltige und lehrreiche Material, das er beigebracht hat. Es läßt erkennen, daß es sich bei ihr nicht bloß um eine phantastische, jeder wirklich „ernsten Bibelforschung“ bare Erklärung der Heiligen Schrift handelt, sondern auch um revolutionäre, bolschewistische Ideen, die auf dem Wege der Religion und Bibelerklärung verbreitet werden sollen.

Das Buch des bekannten Apologeten *Franz Meffert* behandelt einen wichtigen Ausschnitt aus der Lehre der E. B., ihre besondere Lehre über das Weltende. Außer diesem Gegenstande wird in dem Buche auch die Stellung der Sekte zur Bibel eigens berücksichtigt. Die anderen Lehren (über Gott, Dreieinigkeit, Jesus Christus usw.) werden gelegentlich gestreift, aber nicht näher besprochen. Das Buch *Mefferts* enthält 5 Vorträge über den angegebenen Gegenstand. Diese Vorträge hatte der Verfasser in Bingen a. Rh. in einer „Bibelwoche“ aus Anlaß des dort versuchten Einbruchs der E. B. gehalten. Den Phantastereien der E. B. werden hier die biblischen und kirchlichen Lehren klar und deutlich gegenübergestellt. Der Verfasser tut es mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und großer Volkstümlichkeit. Der erste Vortrag gibt eine Charakteristik der Sekte der E. B., die vier anderen behandeln Bibel und Kirche, Bibel und Weltende, das tausendjährige Reich, die Geheime Offenbarung. Die Vorträge *Mefferts* behandeln also hauptsächlich eschatologische Fragen. Darum sind sie nicht nur im Abwehrkampf gegenüber den E. B. brauchbar, sondern auch gegenüber anderen eschatologisch gerichteten Sekten, z. B. den Adventisten. Besonders beachtenswert scheint mir die Warnung *Mefferts* vor einer gewissen katholischen Broschürenliteratur, die in katholischen Kreisen den Weltendphantastereien der E. B. vielfach den Boden bereitet hat. Der *Verf.* sagt darüber: „Vor allem wären hier zu nennen die Broschüren von *Spirago* und Prof. *Konzionator*, der nach dem Krieg eine ganze Reihe solcher apokalyptisch-eschatologischer Phantasien veröffentlicht hat, die bei der weiten Verbreitung seiner Katechismus-Erklärungen ebenfalls viele Leser gefunden haben. Da in diesen Veröffentlichungen der alte Chiliasmus vorgetragen war, sah sich die „Linzer Quartalschrift“ zu einer Serie von Gegenartikeln veranlaßt . . . , an deren Ende dann *Spirago* ein Pater peccavi sprach . . . Dieser Rückzug *Spiragos* scheint indes nicht bekanntgeworden zu sein, sonst könnte Dr. jur. *J. Bender* in seinem Buche „Der Untergang der Welt. Ein Spiegelbild der letzten Zeiten nebst Gründen für den Eintritt des Endes der Zeiten im 20. Jahrhundert“ sich nicht auf die Autorität *Spiragos* berufen. Daß dieses Buch auf dem Titelblatt sagen kann, trotz des heute nicht geringen Preises, „5. Aufl., 21.— 25. Tausend“, ist auch ein Zeichen der Zeits! (Vorwort S. VI f.)“

Der protestantische Theologe *Braeunlich* verfolgt in seiner kleinen, jedoch lesenswerten Schrift dasselbe Ziel, das auch *Schlegel* in seinem vorstehend besprochenen Buche hat. Nach einer kurzen Darlegung der absurden Lehren der E. B. werden die Führer der Sekte entlarvt als Religionsspötter und Bolschewisten schlimmster Sorte. Interessant ist dabei die Parallele, die der Verfasser zwischen dem berühmten Schwindler Leo Taxil und Russell, dem Stifter der Sekte, zieht. So kommt auch dieser protestantische Theologe zu dem Ergebnis, daß die E. B. in Wahrheit mit den ausgesprochenen Gegnern des Christentums gemeinsame Sache machen.

Das außerordentlich gründliche Werk von *P. Tharsicius Paffrath O. F. M.* behandelt zunächst die geschichtliche Entwicklung der Sekte der E. B. Sodann wird in klarer Einteilung ihr ganzes System dargelegt. Bei jedem Punkte werden erst die Lehren der Sekte und ihre angeblichen Schriftbeweise angeführt, dann werden diese Beweise widerlegt und die katholische Lehre als wahre Schriftlehre dargetan. Bei dieser exegetischen Beleuchtung der Lehren der E. B. zeigt sich der Verfasser als guter Kenner und verständnisvoller Ausleger der Heiligen Schrift, insbesondere des Alten Testaments, auf das sich diese Sekte ja oft und gerne beruft. Das Buch von *P. Tharsicius Paffrath* kann vor allem Geistlichen, die ein theologisch und exegetisch wohl begründetes Urteil über die Lehren der E. B. zu erhalten wünschen, empfohlen werden.

Der unermüdliche Apostel in der Bekämpfung der Sekten auf katholischer Seite, Prälat *Heimbücher*, konnte die 3. Auflage seiner Schrift über die E. B. erscheinen lassen (5. und 6. Tausend). Wie alle Sektenbücher des Verfassers, so zeichnet sich auch dieses durch Gediegenheit und vornehme Sachlichkeit aus. Es behandelt die Entstehung und Ausbreitung (7—24), ferner die Würdigung der Lehre und des Werkes der Sekte (24—81), wobei besonders eingehend die Lehre vom Tausendjahrreich erörtert wird (56—81), und beantwortet zum Schluß die Frage: „Was sind also die E. B. für Leute?“ (81—85.) Das Büchlein ist zur Orientierung über das Wesen der Sekte sehr geeignet. Von den Beziehungen, welche die E. B. mit christentumsfeindlichen Mächten verbinden sollen, wie es *Schlegel* und *Braeunlich* in ihren Arbeiten behaupten, liest man bei *H.* nichts. Sein Gesamturteil über die Sekte leitet daher der Verfasser mit den milden Worten ein: „Wir wollen ihren ‚guten Glauben‘ nicht bezweifeln und auch ihren Eifer für die Erforschung der Heiligen Schrift nicht herabsetzen“ (81). Auf einen formalen Mangel des Werkchens sei noch hingewiesen: Es enthält weder ein Inhaltsverzeichnis noch ein Register und hat keine Einteilung in Kapitel oder Abschnitte. Bei einer Neuauflage wäre wohl die Beseitigung dieses Mangels wünschenswert.

Die Schrift von *Richard Gröhl* ist die 2. Auflage der Schrift: „Die Adventisten und ihre Lehren.“ Mit diesem früheren Titel ist der Inhalt der Schrift besser und richtiger angegeben als mit dem gegenwärtigen. Denn wie schon *Algermissen* in *Theol. Revue* 25 (1926), 256, bemerkt hat, versteht man unter den „Heiligen der letzten Tage“ gewöhnlich die Mormonen. Das Buch *G.s* handelt aber nicht von diesen, sondern von den Adventisten. Als Spezialarbeit über diese rührige und sehr kirchenfeindlich sich gebärdende Sekte ist es sehr empfehlenswert. Alle wesentlichen Punkte, besonders in ihrem Gegensatz zur katholischen Lehre, werden sachlich dargelegt und kritisch gewürdigt. Im einzelnen handelt die Schrift von den eschatologischen Fragen, insbesondere von dem Tausendjahrreich, von Taufe und Wiedertaufe, von der Stellung zur Bibel, vom Sabbat bzw. Sonntag, vom Papst als dem angeblichen Antichrist, von den Vorwürfen der Adventisten gegen die katholische Kirche. Das Schlußkapitel unterrichtet über die Werbearbeit der Sekte. Wo die Adventisten unter Katholiken eine besonders rührige Tätigkeit entfalten, ist das Buch des *Verf.s* ohne Zweifel eine dankenswerte Hilfe im Abwehrkampfe gegen die Sekte. Es zeigt nicht nur die Haltlosigkeit der adventistischen Lehren, sondern wird auch im allgemeinen zur Festigung der religiösen Überzeugung dienen und manches apologetische Wissen vermitteln.

Die neueste Schrift des in dieser „Übersicht“ bereits erwähnten Prälaten *Heimbücher* beschäftigt sich mit dem Aftermystiker Jakob Lorber und seinen Anhängern bzw. deren Schrifttum. In der Tatsache, daß gerade in den letzten Jahren die Schriften Lörbers und seiner Anhänger neu gedruckt und verbreitet wurden, liegt der Grund, weshalb der Verfasser zur Abfassung der vorliegenden Schrift sich entschloß. *Heimbücher* gibt zunächst einen Überblick über Jakob Lörbers Leben. Dieser wurde geboren am 22. Juli 1800 zu Kanischa im heutigen Jugoslawien und war von Haus aus katholisch. Er starb am 24. August 1864 in Graz. Zwischen diesen beiden Daten liegt ein außerordentlich bewegtes Leben. Seine Hauptstärke war die Musik. Daneben beschäftigte er sich auch mit Astronomie, Okkultismus und Bibelstudium.

So wurde der innerlich ruhelose Mann zum Propheten und Verkünder von Privatoffenbarungen, die er von Gott erhalten haben wollte. Er schrieb diese seine Offenbarungen in einer Reihe von umfangreichen Werken nieder. Auch fanden sich Freunde und Anhänger Lorbers, die sein schriftstellerisches Werk fortsetzten. Nach dem Verlage, in dem sie erscheinen, heißen diese Werke: „Neu-Salems-Schriften“. Über diese Schriftstellerei Lorbers und seiner Anhänger unterrichten die Kapitel 3 und 4 des Buches von Heimbucher. Darauf folgt die kritische Stellungnahme dazu. Indem der Verfasser dabei von den gesunden Grundsätzen der Dogmatik über Privatoffenbarungen ausgeht, zeigt er im Schlußkapitel eingehend, daß die Behauptungen Lorbers und der Seinigen Punkt für Punkt der Lehre der katholischen Kirche und damit zugleich der wahrhaft göttlichen Offenbarung widersprechen. Besonders gefallen haben mir die Ausführungen S. 45 ff., in denen der Verfasser klipp und klar nachweist, daß Lorber ein Leugner des Trinitätsdogmas ist und den Monarchianismus vertritt, den die Kirche bereits in den christologischen und trinitarischen Kämpfen der ersten Jahrhunderte verurteilt hat. Mit Recht schließt H. seine Darlegungen mit den Worten: „Man braucht wahrlich kein Gelehrter zu sein, sondern nur den — Katechismus gelernt zu haben, um ihre Unrichtigkeit und Unmöglichkeit einzusehen“ (64).

Der protestantische Pfarrer *Viktor Weiß* beschäftigt sich in seinem Buche in sehr eingehender und gründlicher Weise mit jener merkwürdigen Sekte, die unter dem Namen der „christian science“ oder „Christlichen Wissenschaft“ bekannt ist. Die Begründerin dieser Sekte war eine Frau: Mary Baker Eddy, geb. 1821, gestorben 1910. Sie war nicht nur ein außerordentlich großes Organisations- und Finanztalent, sondern auch eine fruchtbare Schriftstellerin. Allerdings sind ihre Gedankengänge sehr unklar und verworren. *Weiß* hat mit anerkanntem Fleiße die Schriften der Sektentifterin durchgearbeitet und durch systematische Darstellung Licht in ihre Auffassungen gebracht. Der Hauptteil seiner Studie (S. 15—140) ist dieser systematischen Darstellung gewidmet. Ein weiteres Kapitel behandelt „die Originalität der christian science“ (141—176), in welchem insbesondere auf die Abhängigkeit der Mary Baker Eddy von dem Magnetopathen Quimby, den sie 1862 kennenlernte, hingewiesen wird. Am interessantesten erscheint mir das Schlußkapitel (177—192). Es enthält eine Beurteilung der Lehren der „Christlichen Wissenschaft“ vom „biblisch-christlichen Denken“ aus. Der klaffende Gegensatz zwischen diesem und der „Christlichen Wissenschaft“ tritt dabei offen zutage. „Scientistisches und biblisches Denken decken sich gerade im Zentrum nicht, sie stehen prinzipiell auf ganz verschiedener Grundlage“ (192). Beachtenswert ist auch das Gesamturteil des *Verf.s* über die „Christliche Wissenschaft“. Ihr leitender Gedanke besteht darin, daß die Religion dem Leben dienen muß. Nur was das Leben erhält und steigert, was lebensfeindliche Kräfte abwehrt, ist religiös. In diesem Sinne wird auch die christliche Offenbarung der Bibel umgedeutet. Darum kann *Weiß* sagen: „Es ist nicht schwer zu sehen, daß hinter dieser Offenbarungslehre der Glaube an den Lebensprimat steht“ (185). Es ist m. E. ein Verdienst von *Weiß*, diese Seite der „Christlichen Wissenschaft“ mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet zu haben: sie ist eine wesentlich pragmatistisch eingestellte Religionsform. Auch *G. Mahr*, der in dem neu erscheinenden Sammelwerk: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, I. Band, 1576—81, die Sekte behandelt, urteilt: „Religionssoziologisch gesehen ist jedenfalls der Szientismus Amerikanismus in Reinkultur auf dem Gebiete der Religion. In ihr äußert sich der amerikanische religiöse Mensch am reinsten und typischsten“ (S. 1580).

F. Hünemann.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Zeitgemäße Vincenzarbeit.

In den Kreisen unseres Seelsorgeklerus wird immer wieder die Forderung nach einer den Verhältnissen der heutigen Zeit angepaßten Pflege der kirchlichen Caritas erhoben. Die Betonung des Charakters unseres Staateswesens als eines Volkswohlfahrtsstaates, das Entstehen und Wachsen einer Reihe neuer Wohlfahrtsorganisationen, die zum Teil, wie z. B. die sozialistisch orientierte Arbeiterwohlfahrt, antikirchlich und antikonfessionell eingestellt sind, und die große Zahl neuer Gruppen von Hilfsbedürftigen, die heute mehr als vor dem Kriege auf öffentliche und private Hilfe angewiesen sind — erinnert sei an die Sozial- und Kleinrentner, an die Kriegsverletzten und Kriegshinterbliebenen, an die Arbeits- und Erwerbslosen —, liefern den deutlichen Beweis dafür, daß auch die katholische freie Liebestätigkeit an einer Zeitenwende steht und sich immer mehr gezwungen sieht, sich mit den Problemen einer Neuordnung innerhalb ihres eigenen Tätigkeitsbereiches auseinanderzusetzen. Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß die Caritas durch ihre berufenen Organisationen zu diesen Fragen schon längst Stellung genommen hat, was u. a. auch vor allem in einer weitgehenden Spezialisierung ihrer Arbeit in einzelne Fachorganisationen und Zweckverbände seinen Ausdruck gefunden hat. Die Fragestellung ist aber heute, ob unsere alten und bewährten caritativen Vereine die Wege und Methoden eingeschlagen haben, die den veränderten Verhältnissen entsprechen und den an sie gestellten erhöhten Anforderungen genügen. Jeder Kenner unserer heutigen Caritasorganisation dürfte diese Frage hinsichtlich der Vereine, die die sogenannte Fürsorgetätigkeit zu ihrem Arbeitsgebiet erkoren haben, bejahen. Hier hat schon die ganze Entwicklung der staatlichen Fürsorgegesetzgebung, die sich zu einem großen Teile auf die Mitarbeit der Fürsorgevereine stützt, dafür gesorgt, daß diese Organisationen in einem

lebendigen Kontakt mit den modernen Wohlfahrtsproblemen blieben und dementsprechend der Schulung und Einführung ihrer Helfer und Helferinnen in die praktische Arbeit ihre stete Aufmerksamkeit schenkten. Man könnte aber versucht sein, denjenigen Vereinen, die sich die Pflege jenes caritativen Urgebietes, das wir als Hausarmenpflege bezeichnen, den Gleichschritt mit den Forderungen einer zeitgeschichtlich bedingten und hinsichtlich der notwendigen Zusammenarbeit mit der öffentlichen Wohlfahrtspflege anders orientierten Caritasarbeit abzusprechen. Dazu kommt, daß wir heute auch in Caritaskreisen leider oft noch jenen Geist vermissen, den der Völkerapostel im 13. Kapitel seines 1. Korintherbriefes zur Grundlage und Grundvoraussetzung aller Caritaspflege gemacht hat. Die Gesamtlage ist eben heute eine andere geworden. Besonders in den Großstädten mit ihrer beängstigenden Bevölkerungsdichte haben Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit Erscheinungen gezeitigt, deren Auswirkungen jeden sozial eingestellten Menschen mit tiefer Sorge erfüllen müssen. Die fortschreitende Radikalisierung breiter Volkskreise, die unselige politische und weltanschauliche Zersplitterung unseres Volkes, von der auch die Jugend nicht verschont geblieben ist, erzeugen eine Gewitterschwüle, aus der nicht selten das dumpfe Rollen eines Unheil verkündenden Donners an unser Ohr dringt. Die gewaltigen Anstrengungen, die zur Hebung der Not seitens der Staats- und Kommunalbehörden gemacht werden, sollen sicherlich in ihrem Werte nicht geschmälert werden, aber ebenso muß betont werden, daß ihnen ein voller Erfolg fehlen wird, wenn es nicht gelingt, die zahllosen Hilfsbedürftigen auch ihrem seelischen Elend zu entreißen. Im allgemeinen versagt hier die öffentliche Wohlfahrtsarbeit. Dieses Gebiet praktischer Nächstenliebe bleibt vor wie nach die Terra sancta der privaten konfessionellen Caritas, deren oberster Grundsatz lautet: „Die Seele

der Armenpflege ist die Pflege der Seele des Armen.“ Beipflichten möchte man daher wohl folgenden Sätzen, die dem Artikel „Caritas“ in der Zeitschrift „Die christliche Frau“, Jahrg. 1928, Heft 1, S. 5 f. (herausgegeben vom Kath. Deutschen Frauenbund, Köln) entnommen sind: „Man vergesse nicht, daß die Caritas, als Kunst der Künste geübt, der Kirche und dem Vaterlande breite Kreise retten kann. Es sind im Wirbelsturm des letzten Dezenniums Geschlechter heraufgestiegen, die mit den gewöhnlichen Mitteln bürgerlichen Behagens, mit der Jovialität des alten Vincenzmannes und mit der Zutunlichkeit der Elisabethendame nicht mehr angefaßt werden können. Gerade weil diese Kreise der Gegenpol des Proletariats sind, mitten aber durch die Schlammputzen und den Morast desselben schreiten müssen, ist die Gefahr gegeben, daß sie aus dem tiefen geistigen und seelischen Reservoir ihrer Kultur heraus ein ganz anderes Nein zu Dogma und Disziplin der Kirche, zur Gesellschaft und zu positiver Staatsauffassung sprechen werden als die hohle Indifferenz des Proletariats.“

Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß an manchen Orten die Vincenzvereine — von diesen soll ja in diesen Zeilen die Rede sein — vielleicht allzu stark und allzulange in den Bahnen konservativer Anschauungen gewandelt sind, so daß man hier und da hören kann, sie seien in den alten Formen hinsichtlich ihrer Arbeitsweise erstarrt, mit dem Brotkärtchen glaube man seiner Aufgabe gerecht zu werden, das jüngere Element fehle fast ganz, auch der Klerus beurteile den Vincenzverein vielfach als veraltet und altmodisch und tue daher nicht mehr mit. Es ist nicht selten der Fall gewesen, daß man aus dieser Kritik die Konsequenzen zog und den Vincenzverein auflöste oder ihn aussterben ließ. Es scheint des Vincenzvereins wert und gerecht zu sein, die gegen ihn gemachten Einwürfe zu prüfen und auf das richtige Maß zurückzuführen, gleichzeitig aber auch zu versuchen, die Wege zu zeichnen, die er unseres Erachtens gehen müßte, um wieder wie ehemals das caritative Rückgrat der Pfarrei zu werden.

Was nun zunächst die Methode der Vin-

cenzarbeit, die man wohl meistens für das angebliche Versagen des Vincenzvereins verantwortlich machen will, anbetrifft, so bedarf es keiner weiteren Begründung, daß eine rein mechanische Erledigung der Arbeit ungenügend ist und einen großen Mangel an Vincenzgeist verrät. Es wäre aber auch grundverkehrt, den Vincenzverein als solchen hiermit belasten zu wollen. Ein Zweifaches vielmehr muß gefordert werden, nämlich erstens, daß die richtigen Menschen für die Vincenzarbeit gewonnen werden, und zweitens, daß die Konferenzmitglieder weitergeschult und für die jeweils auftauchenden caritativen Probleme interessiert werden. Tatsache ist, daß die Leitung der Vincenzvereine durch ihr Generalsekretariat es an praktischen Anregungen in den letzten Jahren nicht hat fehlen lassen. Wer sich davon überzeugen will, der nehme einmal die letzten Jahrgänge der „Vincenzblätter“ zur Hand, die immer wieder den glücklichen Versuch machen, die Vincenzbrüder in das weitverzweigte Gebiet der öffentlichen und privaten Liebestätigkeit einzuführen. Zum Beweis mögen folgende Aufsätze zitiert sein: „Was der Vincenzjünger von der öffentlichen Wohlfahrtspflege wissen muß“, „Die Schutzaufsicht“, „Die Bestrebungen der Arbeiterwohlfahrt“, „Obdachlosen-Fürsorge“, „Die Jugendgerichtshilfe“ u. ä. Es ist daher wohl die Frage berechtigt, ob dieses wertvolle Material aus der Feder von Fachleuten immer die genügende Beachtung und Auswertung in den einzelnen Konferenzen gefunden hat.

Für die Methode der Vincenzarbeit muß weiterhin der Satz gelten, daß nicht das Geben das Wertvollste ist, sondern das Helfen. Soziale Hilfe im weitesten Sinne des Wortes könnte das Aufgabengebiet des heutigen Vincenzvereins sein. Zu dieser Arbeit möchte ich z. B. die caritative Stellenvermittlung rechnen, die angesichts der heutigen Arbeitslosigkeit nicht nur die durchgreifendste, sondern wegen ihres vorbeugenden Charakters auch die wertvollste Hilfe darstellt. Nicht unerwähnt sei auch jene Hilfe, die darin besteht, durch kluge Beratung und persönliche Mitarbeit den Hilfsbedürftigen den Zugang zu den öffentlichen Wohl-

fahrtsstellen zu erschließen und die Wege vorzubereiten, die die Gewährung der gestellten Anträge auf Unterstützung, auf Beihilfen für eine notwendige Erholung, auf Beschaffung notwendiger Bekleidungsstücke und Möbel, auf Überlassung einer geeigneten Wohnung usw. ermöglichen. Die Vincenzvereine tun daher gut daran, die in der öffentlichen Armen- und Waisenpflege ehrenamtlichen katholischen Helfer ihres Bezirkes als Mitglieder zu gewinnen. Solche Verbindungsleute zwischen der öffentlichen und privaten Liebestätigkeit stellen in der Tat eine wertvolle Bereicherung des Vincenzvereins dar und bieten gleichzeitig in etwa die Gewähr dafür, daß auch in der öffentlichen Wohlfahrtspflege der Geist der christlichen Caritas erhalten bleibt. Die Bestrebungen der sozialistischen Arbeiterwohlfahrt, möglichst viele ihrer Anhänger in die ehrenamtliche öffentliche Wohlfahrtspflege hineinzubringen, verdienen in diesem Zusammenhange eine erhöhte Beachtung.

Mit diesen Ausführungen stehen wir schon mitten in dem für die Vincenzvereine so wichtigen Probleme der Gewinnung neuer Mitglieder. Die Klage des Schriftleiters der Vincenzblätter dürfte wohl berechtigt sein: „Der Vincenzverein erfreut sich nicht mehr der opferwilligen Hilfsbereitschaft der gesamten katholischen Männerwelt aller Jahrgänge und aller Kreise, wie es in den ersten Jahrzehnten nach der Gründung der Fall war“ (*Dr. Bolzau [Köln] in „Caritas“ 1925, 205*).

Gerade die sogenannten gebildeten Kreise, nicht zuletzt unsere Akademiker, lassen bezüglich ihrer aktiven Mitarbeit in der Caritas an vielen Orten sehr zu wünschen übrig. Man scheint vergessen zu haben, daß *Friedrich Ozanam*, der Gründer der Vincenzvereine, Akademiker war, und daß die wahre Volksgemeinschaft nur auf dem Wege über die praktische Caritas zustande kommen kann. „Caritas, der Weg zur Volksgemeinschaft“, das war das A und O aller Reden und Ausführungen, die auf der Essener Frühjahrsversammlung 1923 des katholischen Akademikerverbandes gehalten wurden. Mögen sich gerade diese Volkskreise daran erinnern,

daß es auch soziale Imperative gibt, deren Erfüllung und Befolgung besonders in unseren Tagen eine heilige Christenpflicht bedeuten. Hinsichtlich der Gewinnung jugendlicher Mitglieder dürfte vor allem unseren Jugendführern und Jugendvereinspräsidenten eine dankenswerte Aufgabe erwachsen. Gute Ansätze bemerken wir nicht nur in den 14 aus Studenten bestehenden sogenannten „Akademischen Vincenzkonferenzen“ in den Universitätsstädten, sondern auch in vielen Neudeutschland- und Quickborngruppen, wie ja überhaupt die katholische Jugendbewegung in mancher Beziehung eine Jungcaritasbewegung darstellt. Es ist klar, daß unsere Vincenzvereine nur dann ihren zahlreichen Neuaufgaben gerecht werden können, wenn eine tatkräftige, geschulte und zu persönlichen Opfern bereite Mannschaft gern und freudig dem Rufe ihrer Führer folgt. In dieser Beziehung dürfen wir uns als Katholiken nicht beschämen lassen von dem Eifer und dem persönlichen Opfersinn und Helferwillen, den wir bei so vielen Mitgliedern andersgerichteter Wohlfahrtsorganisationen bemerken.

Es ist eine Eigenart der Vincenzvereine, daß sie in besonderer Weise, die in den Statuten eine feste Verankerung gefunden hat, der Selbstheiligung ihrer Mitglieder dienen wollen und dies auch äußerlich betonen. Hierin liegt ein bewußter Gegensatz zu aller nur humanitären Liebestätigkeit. Wer dies bedenkt, wird sich nicht daran stoßen, daß die Gründer und Leiter der Vincenzorganisation auf das Eröffnungs- und Schlußgebet bei jeder Sitzung, auf die gemeinschaftliche heilige Quartalskommunion der Mitglieder, auf die Gewinnung der Ablassse, auf die geistliche Lesung usw. einen so außerordentlich hohen Wert legen. Auch dies gehört zur Arbeitsmethode unserer Vereine. Zur Linderung rein materieller Not mag wohl eine natürliche, eine humanitäre Einstellung genügen. Wer aber dem notleidenden Mitbruder auch seelisch helfen will, wer die geistige Brücke zwischen ihm und Gott, die so häufig zerstört ward, wiederherstellen, wer einen am Leben oder an der Gesellschaft zerbrochenen Menschen wieder versöhnen und

ihn mit starkem Selbstvertrauen und Gottvertrauen erfüllen will, der muß und kann einen nie versagenden, opferbereiten Helferwillen stärken und neu beleben nur an der frisch sprudelnden Quelle tiefer Religiosität.

Das in unserem Glauben begründete Gefühl einer Gesamtverantwortung für unsere Hilfsbedürftigen und Schützlinge wird von selbst auf eine geordnete Zusammenarbeit mit den anderen caritativen Organisationen hinzielen. Es gibt sehr viele Fälle, die von unseren Fürsorgevereinen bearbeitet werden, wo unsere Vereine für Hausarmenpflege eine wertvolle unterstützende Mitarbeit leisten können. Wie oft müssen die Mitglieder der Fürsorgevereine feststellen, daß die schlechten häuslichen oder wirtschaftlichen Verhältnisse die letzte Quelle der sittlich verunglückten oder gefährdeten Familienmitglieder sind, so daß die betreffende Familie der Betreuung durch einen Vincenzverein überwiesen werden muß. Ähnliche Erfahrungen machen auch unsere Helfer in der Gefängnis- und Trinkerfürsorge. Andererseits haben unsere Vincenzvereine wieder allen Grund, mit den Ortsgruppen jener Zentralvereine zusammenzuarbeiten, die sich zur Selbsthilfe zusammengeschlossen haben, z. B. dem Bund der Kinderreichen, Verband der Invaliden, Kleinrentnerbund, der Hinterbliebenenvereinigung usw. Auch mit dem katholischen Frauenbund, der an vielen Orten eine reiche caritative Arbeit entfaltet, zusammenzuarbeiten, dürfte sich stets empfehlen. Im übrigen muß sich natürlich jede Art von Mitarbeit nach den jeweiligen lokalen Verhältnissen richten, wobei nicht selten historisch Gewordenes zu berücksichtigen ist. Das örtliche Caritassekretariat soll für alle schwierigen Fälle zur Verfügung stehen.

Man spricht in letzter Zeit viel von Laienapostolat und „Laienhilfe in der Seelsorge“. In manchen Pfarreien hat man ein solches eingerichtet und bedient sich seiner mit Erfolg zur Unterstützung des besonders in unseren Städten überlasteten Klerus. Die große materielle Not als allgemeine Erscheinung, die furchtbare Gottentfremdung und religiöse Verwahrlosung stellen den Seelsorger oft vor Verhältnisse, bei denen er trotz

besten Willens eine Ohnmacht zu allseitiger Hilfe fühlt. Dazu kommen die Riesenpfarreien, die durch ihre vielfach stark fluktuierende Bevölkerung unübersichtlich geworden sind. Die Losung muß lauten, den Klerus für die eigentlich seelsorgerischen Aufgaben frei zu machen und ihn von manchen zeitraubenden Nebenarbeiten, die ebensogut ein geschulter Laie verrichten kann, zu entbinden. Zu diesem Helferdienst wurde das organisierte Laienapostolat ins Leben gerufen. An dieser Neuschöpfung können und dürfen unsere Vincenzkonferenzen nicht uninteressiert sein. Sie werden daher auch jede Unterstützung seitens des Laienapostolates freudig begrüßen, wie sich auch umgekehrt das Laienapostolat gerne ihrer Hilfe bedienen soll. Hier darf es nicht heißen: Laienapostolat oder Vincenzverein. Diese Alternative wäre falsch und nur zum Schaden der großen Sache. Sie läge auch nicht im Sinne der Gründer und derzeitigen Leiter des Laienapostolates. Die Lösung muß vielmehr wie so oft auch hier auf der mittleren Linie gefunden werden, d. h. in einer treuen Zusammenarbeit beider Organisationen. Ohne im Laienapostolat aufzugehen, müssen sich unsere Vincenzbrüder um Christi willen „freudig mit ihrem Besitztum und ihrer Person“ auch dem Laienapostolat zur Verfügung stellen und ihre Ehre darin erblicken, zu den besten und zuverlässigsten Mitarbeitern in dieser Hilfsgruppe des Seelsorgers gerechnet zu werden.

Aus den vorliegenden Ausführungen dürfte wohl ersichtlich sein, daß es keiner grundstürzenden Neuordnung bedarf, um unsere Vincenzvereine in unserer Zeit zu einem brauchbaren Instrument der Caritas zu machen. Notwendig ist jedoch, anzuerkennen, daß auch die Caritas zeitbedingt ist und sich dementsprechend den jeweiligen Erscheinungen der Not anpassen muß. Diese Forderung müssen daher auch die Vincenzvereine aufnehmen, um sie immer mehr in die Tat umzusetzen. Daß sie hierbei nicht auf die tatkräftige Unterstützung des Seelsorklerus verzichten können, lehrt die Erfahrung.

Caritasdirektor Becker, Essen.

Die Not unserer erwerbstätigen Frauenwelt.

Eins der schlichten roten Volksvereinshefte dieses Jahres trägt die Aufschrift „Freidenkertum“. Darin wird eine Bewegung behandelt, die manche wohl nur vom Hörensagen kennen: das proletarische Freidenkertum. Man staunt. 500 000 Mitglieder zählt der Bund, der sich Verband für Freidenker und Feuerbestattung nennt. Sie arbeiten eifrig, haben sogar ein Laienapostolat. Wie ernst sie es nehmen mit der Ablehnung des Christentums, mag der Bericht über ein „Fest“ zeigen. S. 24 heißt es nämlich in dem Heft: „Ein Riesenscheiterhaufen war aufgeschichtet. Ein großes Holzkreuz ragte oben heraus. Nach eingebrochener Dunkelheit sammeln sich Tausende von Arbeitern und Jugendlichen. ... Dann wurde der Scheiterhaufen angezündet. Bald fing das Holzkreuz Feuer. Brennend brach es in den Gluten zusammen. Jugendliche und Kinder umtanzten den Scheiterhaufen und warfen Bibeln, Katechismen, Gesangbücher in die Glut. Dann begann die Festrede. Der Grundgedanke war: Unter dem Zeichen des Kreuzes, dem Symbol des Christentums, sind der Menschheit alle möglichen Kreuze auf die Schultern gelegt; aber keins ist ihr abgenommen. Was das Christentum nicht vermocht hat, das will die Arbeiterschaft selber vollbringen. Die Menschheit wird sich selber erlösen.“ Das ist eine böse Sprache, bohrt am Fundamente unseres Christenglaubens. Was sollen wir dazu sagen? Irreführung des Volkes? Ganz gewiß. Aber es ist etwas, was die meisten Menschen in die Arme der Verführer treibt: die Not. Wir wollen helfen, Christus dem Volke zurückzuschenken, das Leben in Gott wiederum zu gestalten. Da müssen wir uns erst mit dieser Not befassen, sie schauen lernen. Denn daran müssen wir anknüpfen. Wir wissen schon viel, doch nicht genug, und der Erweiterung des Wissens um diese Not möge dienen, was im folgenden aus dem Briefe einer Fabrikarbeiterin geschöpft wurde. Anderes konnte durch gelegentliche Unterredung mit Menschen des werktätigen Lebens zusammengetragen werden.

Wenn heute von Arbeiternot geredet wird,

hat man meist den männlichen Werkschaffenden im Auge. Es sei diesmal versucht, eine Milieuschilderung der weiblichen Erwerbstätigen zu geben in der Annahme, daß sich aus den Berichten bei aller subjektiven Färbung eine hinreichende objektive Sicht gewinnen läßt. Beobachtungen über die Wirkungen des Zeitgeistes, Stellung zum Berufe, der sittliche Zusammenbruch vieler und ihr Verhältnis zum Religiösen sollen wiedergegeben werden.

Der Zeitgeist. Dieser ist gekennzeichnet durch einen vollendeten Materialismus und die damit verbundene leichtfertige Auffassung des Lebens. „Den Genuß erhasche, wo du kannst“, so wird dem jungen Menschenkind der Großstadt jeden Tag durch Schaufenster, Mode, Kino und nicht zuletzt durch eine verderbte Umgebung gepredigt. Dem wird das junge Menschenherz erliegen, wenn nicht die Familie, die religiös fundierte, einen mächtigen Damm bildet. Denn diese allein wird in ihrem Schoße den Gefährdeten zur geistigen Welt und zur Wertung selbst eines leidgefüllten und pflichtbeschwerten Lebens zurückführen können. Aber wo die Familie selbst in ihren ethischen Werten so häufig unterhöhlt und vom Zeitgeiste angefressen ist, steht es schlimm. Die Erziehung gleitet immer mehr vom Innerlichen zum Äußerlichen hin. Man möchte sagen, die Liebe der Eltern, die den Kindern in Charakterbildung und religiösen Werten nichts mehr zu geben weiß, scheint ihr Objekt im äußeren Aufputz zu suchen. Der aufmerksame Beobachter muß staunen über die übertriebene Eleganz der weiblichen Arbeiterjugend. Wie schlicht und einfach waren dagegen unsere Eltern gekleidet, mit welchem Nachdruck wurden anderseits die sittlichen Werte in den Vordergrund gestellt. So aber hört das junge Mädchen von der Mutter bzw. von den älteren Geschwistern das, was ganz einem oberflächlichen Zeitgeiste entspricht. Die Folge ist dann Enttäuschung und Verbitterung, wenn das Leben in harten Formen auftritt. Darüber schreibt die Fabrikarbeiterin: „Es wird so lange am Kinde herumgeredet, bis es verlernt hat, Kind zu sein, natürlich zu sein. Das Spiel ist dann nur noch für die ganz

Kleinen. Dann kommt die schöne moderne Unterhaltung, wie man tanzt und was dabei gesungen wird, die schönen Schlager und was die Schwestern auf dem Tanzboden viel Freude kriegen und daß die einen Jungen haben. Das alles sind Tagesgespräche unserer Kinder. Fort vom Wege der Natürlichkeit gestoßen, gehen sie die Wege der Welt des Scheines und des Truges.“ Kommt das Mädchen aus der Schule, meint es natürlich, das Leben finge jetzt an, die schönste Zeit begänne, und es träumt von Lenz und Sonne. Ein Teil geht ins Geschäft oder ins Kontor, der große Haufe aber in die Fabrik. „Jetzt“, so heißt es in dem Briefe weiter, „gibt es Sonntagsgeld und moderne Kleider“. Eine 15jährige sagte mir einmal: „Nun bin ich auch ein Fräulein. Ich fühle mich recht beleidigt, wenn außer meinem Jungen jemand ‚Du‘ zu mir sagt und mich behandelt wie ein dummes Blag. Ich meine, das müßte man mir doch ansehen, daß ich kein Kind mehr bin.“ Ja, sie war kein Kind mehr, ist sie doch entschieden weiter als eine alte, weise Frau, so sagte man mir später!

Fabrik. Über die Sinnggebung der Technik ist manch Gutes in den letzten Jahren gesagt und geschrieben worden. Der Präses im Verein wird versuchen, den werktätigen Mitgliedern die lichten Seiten der Technik zu zeigen, sie für den Gedanken erwärmen, daß auch die Arbeit an der Maschine ein wahrer Gottesdienst sein kann. Doch wird er oft genug das Gefühl nicht los, daß seine Worte wenig Widerhall finden, er ahnt, daß die schönen Gedanken vom harten Leben zerschlagen werden. Kommt man auf Tagungen von Werktätigen, kann man immer wieder das alte Lied hören: „Wir lehnen uns gegen unsere seelenlose Arbeit auf, wir möchten Menschen sein, die Maschine erschlägt uns!“ Wie muß erst der mechanisierte Beruf auf das gemütvollte Mädchen wirken, wie erst auf ein solches, das vom Leben nur Freude und Genuß erwartet. Man denke sich schon den Kontrast. Hier Eintönigkeit und Schmutz, draußen Sonnenschein, Abwechslung, buntes Vielerlei. Es möchte sich auch freuen, wie es die vornehme Gesellschaft tut, sich ungebunden ausleben. Der Dienst an

der Maschine und neben ihr der Meister, der den Akkord kontrolliert, sind ihr verhaßte Sklaverei. Die Luft im Betrieb so eisigkalt. Viele klagen über grundloses Anschnauzen seitens der Vorgesetzten, Lieblosigkeit und Neid untereinander. Mit Sehnsucht erwartet man Erlösung am Abend und sieht mit Unbehagen dem kommenden Morgen entgegen. „Das Leben in der Fabrik ist widerwärtig“, so sprechen selbst ordentliche Mädchen. Eine nannte einmal die Fabrik „Mordstelle der Mädchenseele“. Über dieses Kapitel weiß die Briefschreiberin folgendes zu berichten: „Vom Morgen bis zum Abend stehen sie an der Maschine. Gibt es noch einen Unterschied zwischen diesen beiden? Ja, die Maschine ist von Menschengestalt zusammengesetzt, geschaffen. Sie steht da, der Menschheit zum Nutzen zu sein; doch nun ist sie einem Teil derselben zur Waffe geworden, den größten Teil zu morden. Es ist dem Mädchen nach stundenlanger, geisttötender Arbeit nicht möglich, etwas Rechtes zu denken. Vielleicht einzelnen, aber die Mehrzahl lebt und stirbt, weil der Tod schon in einem solchen Leben drin ist. 8—10 Stunden gefangen an einer Maschine, die Jugend am Sonnentag gebunden für ein paar Kröten, mit denen man nicht leben und nicht sterben kann. Schrecklich ist es, zu denken: Das ist Deutschlands weibliche Jugend, die Zukunft, die Mutter werden soll und den Krankheitskeim im Herzen hat. Wenn ich so wehmütige Lieder höre, die das Rasseln der Maschinen übertönen, dann kommt es mir vor, als sei es ein Rufen nach Hilfe aus dem Kerker, den ihnen ein Teil der Menschen geschmiedet hat. Es sagte mir an einem schönen Frühlingstag ein kleines Mädel: „Ja, wir müssen hier schuften, und die Sonne, die haben die Reichen beschlagnahmt“. Und ein andermal rauscht der Saal von Schlagern aller Art, vermischt mit Fastenliedern. Es ist ihnen möglich, alles in einem Atem zu singen wie eine Orgel, die man aufdreht; soviel wie die versteht, verstehen sie auch. Lebendtot ist die Seele des Mädchens. Es kann auch nicht anders sein in solcher Umgebung.“

Sittliche Verirrungen. Natürlich trifft das Gesagte nicht für alle zu. Gott dank gibt

es noch unter den Frauen des werktätigen Lebens eine Reihe starker Persönlichkeiten, die trotz der Gefährdungen sich selbst treu bleiben, zumal wenn sie aus einer religiös gefestigten Familie hervorgehen. Man möchte schon ein solches Starkbleiben Heroismus nennen, den die meisten natürlich nicht aufbringen. Auf die Frage, wie viele Gefährdete und Abgleitende wohl durchweg in den Betrieben seien, wurde behauptet, daß bestimmt mehr als die Hälfte — eine sprach sogar von 90% — dazu zu zählen seien. Wenn auch nicht alles, so ist doch viel den Verhältnissen zuzuschreiben. Je mehr einer zu leiden hat unter der Eintönigkeit und Geisteslosigkeit seiner Arbeit, um so mehr wird sich der Hunger nach Abwechslung und Anregung steigern. Kino und Tanzboden sind „der Tee“, den diese Menschen zur Aufpeitschung ihrer Nerven benötigen. Man bedenke, welche Folgen eine „Erholung“, die von einer sexuell überhitzten Atmosphäre umgeben ist, zeitigt. Das ist eine Erholung, die nicht dem Leben zurückgewinnt, sondern den Tod in die Seele trägt. So kommen sie am folgenden Tage an die Arbeit vielleicht mit einem Ekel bis zum Halse. Sie wollen den Druck von der Seele schaffen und tauschen ihre Erlebnisse untereinander aus. Äußerlich spielen sie die Gleichgültigen, während sie innerlich unter der Leere und Trostlosigkeit manchmal zusammenbrechen. Aber das wollen sie gerade verbergen und trumpfen mit ihren Verirrungen sogar in Gegenwart von jungen Männern ohne jede Spur von Scham auf. So ist der Verführung Tür und Tor geöffnet. Und gerade die Jüngern, die 15- und 16-jährigen, sollen manchmal die Schlimmsten sein. Das ist eine Luft, wo manches ursprünglich brave Mädchen umkommen muß. Nun die Beobachtungen der Briefschreiberin: „Am Montagmorgen ist eine eigenartige Luft im Betriebe. Ein Murren und Erzählen, wie man den Sonntag verbracht hat. Die einen waren im Kino, die andern rannten durch die Stadt, und der große Haufe ging tanzen. Ich fragte einmal: „Wie könnt ihr solch ein Zeug tanzen, das man euch da aufspielt?“ — „Ach, da verstehst du nichts von, das mußt du erst mal lernen! Weißt, es gibt nichts Schöneres,

als einen Burschen so richtig verrückt zu machen, daß er nicht weiß, woran er ist. Dann kannst du machen, was du willst. Dann hast du doch wenigstens etwas vom Leben. Auf dem Tanzboden lernen wir uns kennen, man braucht nur lieb zu tun, dann sagt er nachher von selbst: „Komm, wir gehen mal an die Luft, in den Park oder Garten.“ Und er sagt „Du“ zu mir, und dann ist es, als wenn wir uns wer weiß wie lang kennen. Und nachher tanzen wir bis zum Schluß. Der Tanzsaal ist von Alkohol und Rauch verpestet, Jazz und nervenaufregende Musik, die nötige Kleidung versetzen in Stimmung und Sinnestau. Auf dem Heimwege alle blödsinnigen Schmeicheleien. Der Bursche läßt seinen Teil nicht fehlen an diesem Spiel, und nachher weiß keiner mehr, was er tut.“

Verhältnis zur Kirche. Es drängt sich nach allem die Frage auf: Wie stehen denn diese Menschen zur Religion? Ist sie ihnen denn kein Licht, kein Halt in ihrem Leben? Dazu ist zu sagen, daß den meisten die Religion kaum innerlich nahegekommen ist. Ein lebensnaher Verkehr mit Gott bedeutet für sie einen unbekannten Begriff. Sie haben wohl die Auffassung, daß die Religion zu einem wohlgezogenen Menschen gehört, aber an sich ist sie ihnen etwas Lästiges, insofern sie als „Katechismuslernen“ und „in-die-Kirche-gehen-müssen“ aus der Jugend in Erinnerung ist. Der Kirchgang erscheint manchen als etwas Äußerliches, wo man die neueste Mode sehen kann u. dgl. Sodann hören sie so viel über die Kirche schimpfen, und etwas bleibt immer davon in Form von Zweifel und Mißtrauen hängen. Eine innere Abneigung gegen Religion und Kirche entsteht erst dann, wenn sie den Widerstreit zwischen ihrem Leben und den Geboten Gottes fühlen. Dann werden Worte ausgesprochen, die sich wiebarer Unglaube anhören. Und der Priester? Vielen wird gewiß, wenn auf ihn die Rede kommt, eine gute Erinnerung aus der Jugendzeit her aufsteigen. Aber offen wagt diese sich manchmal gar nicht hervor gegenüber dem Gerede über das bequeme Leben, die noble Einrichtung, die kostspieligen Reisen, das bezahlte Amtieren, die Verständnislosigkeit für die Not

des armen Mannes und die Freundschaft mit den Reichen, wie es nun einmal gang und gäbe ist, wenn vom Priesterstande gesprochen wird. Wir wissen, wieviel Mißverstehen und Überwollen hier mitbeteiligt sind, aber das räumt die Tatsache nicht hinweg, daß solche Urteile über uns täglich umgehen.

In diesem Zusammenhang sei auch etwas gesagt über das auf dem Büro tätige Mädchen. Hier ist zwar die Arbeit nicht immer so geisttötend, dafür aber die Gefährdung unter Umständen noch größer. Im Betrieb tritt das Niedrige grobkörnig und ungeschminkt an die Oberfläche, im Büro unter dem Scheine vornehmer Bildung und deshalb um so heimtückischer. Wenn man sich auch vor Verallgemeinerung hüten muß, so bleibt doch in vielen Fällen wahr, daß die schönen Kontoristinnen stets die begehrten und bevorzugten sind. Nach dem „Warum“ braucht man wahrhaftig nicht zu fragen. Der Geist, der in den Büros weht, ist oft genug Unglaube und sittliche Ungebundenheit, kurz waschechtes Neuheidentum. Da ist zu hören die übelste Kritik an der Religion, am Gottesdienst und Priesterstand, gemeine Verächtlichmachung heiliger Ideale, besonders der Keuschheit. Das stürmt auf das junge Mädchen mächtig ein. Wenn es stark genug ist, sich dagegen aufzulehnen, wird es als „beschränkt, kleinlich, prude“ bespöttelt und hat kein geringes Martyrium auszustehen. Ist es dagegen nicht widerstandsfähig, wird bald Zweifel und Mißtrauen gegen das entstehen, was es bislang angebetet hat, und häufig ist das Ende Preisgabe seiner heiligen Güter auf der ganzen Linie.

So sieht es zum großen Teil unter unserer erwerbstätigen Frauenwelt aus. Ist die Schilderung der Not nicht übertrieben? Im Gegenteil, Kundige behaupten, in Wirklichkeit stehe es noch viel schlimmer. Die Frage: „Was ergibt sich aus dem Gesagten für die Seelsorge?“ ist berechtigt. Denn wir können uns unmöglich mit einem „Daran ist nun einmal nichts zu ändern“ abfinden, vielmehr verlangt die Hirtenliebe, das Bestmögliche in der Linderung der Not zu tun. Zuerst müssen wir uns wohl noch eingehender mit diesen Dingen befassen, uns nicht scheuen, auch mit

Laien darüber uns auszutauschen und müssen auch ein freies Wort ertragen können. Seien wir demütig genug, anzuerkennen, daß die Laien uns hier sehr wertvolle Dienste leisten können. Erst wenn wir die Nöte gründlich kennen, können wir die Tröstung und die Verklärung unseres Glaubens hineinragen. Das soll geschehen bei Hausbesuchen, im Verein und nicht zuletzt im Beichtstuhl. Suchen wir doch durch taktvolles Fragen festzustellen, ob nicht eine stille Not, ein Zweifel in der Seele brennt. Dadurch werden wir unendlich viel Erleichterung schaffen können. Und müßte nicht unsere Predigt darauf eingestellt werden? Die Zuhörer sollen in den Worten des Priesters ihre eigene Not wiederfinden. Daß die priesterlichen Belehrungen manchmal an einer nicht zu begreifenden Beziehungslosigkeit zum wirklichen Leben krankten, ist wohl nicht zuviel behauptet. Das Wort: „Die Geistlichen verstehen unser Leben nicht!“ muß schwinden. Für ein verstehendes Wort des Priesters sind die Menschen auch heute noch dankbar. Schreiber dieses kannte einen Seelsorger, der jede Woche an Hand eines Abschnittes aus dem Neuen Testament die Nöte und Schwierigkeiten der werktätigen Mädchen mit einer feinen Einfühlungsfähigkeit besprach. Manche hat später ehrlich bekannt, daß sie in diesen Abenden einen einzigartigen Halt gefunden hätte.

Endlich mögen wir all das, was Anstoß — vielleicht berechtigten — erregt, zu beseitigen suchen. Die Klugheit und die Liebe des guten Hirten wird es sogar manchmal nahelegen müssen, auch auf manches zu verzichten, worauf wir „standesgemäß“ wohl glauben und glauben dürfen, einen Anspruch zu haben. Heute gilt es mehr als je: je ärmer wir leben, um so glaubwürdiger bei unserm geplagten und gedrückten Volke unser Wort. Möglichste Einfachheit und Anspruchslosigkeit in unserm ganzen Auftreten wird auf die Dauer sicher das beste Mittel sein, die Vorurteile zu beseitigen, die sich über Priesterstand und Priesterleben leider in weiten Volksschichten so tief eingenistet haben. *P. Chrysostomus Schulte* sagt in seinem Buche „Pastorales und Aszetisches für Seelsorger“ viel

Berechtigtes über diesen Punkt. Würde es uns dann gelingen, auch aus dem Laienstande eine Anzahl jener starken und opferwilligen Seelen, die heute noch fast ausnahmslos nur den Weg zum Orden kennen, für die apostolische Arbeit mitten in der Welt der Arbeit und des täglichen Lebenskampfes zu gewinnen, so dürfte uns um die Zukunft nicht bange sein. —es.

Zur religiösen Psychologie proletarischer Jugendlicher.

Die Fülle der oft recht wertvollen Neuererscheinungen zur Jugendpsychologie in den letzten Jahren darf nicht die Meinung aufkommen lassen, es sei nun auf diesem Gebiete das meiste schon getan. Nein, wir stecken da noch in den Anfängen. Für das eine Teilgebiet gilt das weniger, für das andere mehr. Ganz besonders gilt es jedenfalls hinsichtlich der Erforschung des religiösen Seelenlebens Jugendlicher. Es ist zwar an Untersuchungen, Darstellungen, Zusammenfassungen, Studien usw. manches Beachtenswerte erschienen — zumal aus protestantischen Kreisen —, doch bedarf das vorliegende Material noch sehr der Sichtung. Man hat Untersuchungen insbesondere auf Grund von Fragebogen und mündlichen Befragungen (*Starbuck, Weigl, Voß, Winzen*), auf Grund von Tagebüchern (*Kupky, Frisch-Hetzer*), auf Grund autobiographischer Zeugnisse u. ä. (*Bohne*) angestellt. Doch ließ sich naturgemäß auf diese Weise nur ein beschränkter Kreis jugendlicher Menschen erfassen, gewöhnlich Schüler, Studierende usw. Von werktätigen, „proletarischen“ Jugendlichen stehen Tagebücher und autobiographische Angaben kaum zur Verfügung. Es ist daher erklärlich, daß gerade ihre religiöse Haltung mittels exakter Methoden auch am wenigsten erforscht ist. Von katholischer Seite liegt fast gar kein Material vor.

Um so mehr Aufmerksamkeit fand daher im Jahre 1923 das Büchlein des Berliner protestantischen Pfarrers *Günther Dehn*, *Die religiöse Gedankenwelt der Proletariatsjugend* (Furche-Verlag, 3. Aufl., 1926). Dehn hat mit dem Psychologen *Dr. E. Lau* zusammen eine große Zahl Berliner Fortbildungs-

schulen besucht und, beginnend mit Fragen des Berufs usw., die Schüler über ihre religiöse Einstellung befragt. Wichtiger aber noch sind 2400 Aufsätze aus 75 Klassen. Nach der sog. Dreiwortmethode schrieben die Schüler über folgende Themata: Gott, Hilfe, Tod (zur Ergründung des Vorsehungsglaubens), Gott, Andacht, Natur (religiöses Verhältnis zur Natur), Gott, Freiheit, Vaterland (soziologische Gebundenheit der religiösen Vorstellungen), schließlich: Meine Erinnerungen an den Konfirmandenunterricht und die Einsegnung (bzw. Erstkommunion oder Jugendweihe) und: Meine Gedanken über Gott und Religion. Im Rahmen dieses kurzen Berichts ist es natürlich unmöglich, die *Dehn*'schen Untersuchungsergebnisse im einzelnen darzulegen, noch viel weniger eingehend kritisch Stellung zu nehmen. Ich muß da auf das wertvolle Buch selber verweisen¹.

Diese Jugend ist kirchen- und religionsfremd. Ein Verhältnis zwischen Kirche und Volk besteht nicht mehr. Die kritische, draußen stehende Großstadtjugend weiß sehr wohl, daß ihr Verhältnis zur Kirche allein von ihrer subjektiven Entscheidung abhängt. Mädchen sind u. a. gegen den Kirchenaustritt wegen der Feste, Trauungen, Beerdigungen usw. Jungen denken anders und grundsätzlicher. Ihre maßgebendsten Gründe für den Austritt: Krieg und Kirchensteuern. Vom Kirchenbesuch ist kaum die Rede. Jungen und Mädchen sind sich ganz einig, daß die Kirche nicht in die Großstadt gehöre. Eine bezeichnende Mädchenäußerung: „Man hat in das Leben hineingeguckt. Es kommt einem so komisch vor, mitten in Berlin eine Kirche zu sehen.“ Für das Land läßt man die Kirche schließlich noch gelten. Ein Gemeindebewußtsein gibt es nicht. Ganz selbstverständlich und einmütig wird überall die Meinung vertreten, man braucht natürlich nicht zur Kirche zu gehen. Man kann seine Andacht genau so gut daheim verrichten oder in der Natur.

Nicht bloß kirchenfremd, auch religionsfremd ist diese Jugend. Stark ablehnend sind Ungelernte und Straßenreiniger, am radi-

¹ Vgl. auch meine ausführliche kritische Stellungnahme in „Jugendführung“ 1927, 177—191.

kalsten sind 16jährige Maurer und ältere Friseur. Bei Primitiven, Jungen wie Mädchen, ist überhaupt nichts mehr; unglaublich zerfahren sind Kellner und Friseure. Minderbegabte Arbeitsburschen sind traditionell; auch Bäcker, die nach *Dehn* etwas stumpf sind, sind deshalb traditionell. Am „loyalsten“ der Religion gegenüber sind jüngere Kaufleute.

Eine aufsteigende Entwicklungslinie gibt's anscheinend gar nicht. Mit der Schule hört alles auf. Die Arbeiterjugend steht am Anfang eines religiösen Zersetzungsprozesses, der später bald zur gänzlichen Auflösung führt. Der normale, erwachsene Proletarier hat kein kirchlich-christliches Denken mehr. Der Katechismus ist schon bei diesen Jugendlichen, die doch acht Jahre Religionsunterricht hatten, eine gänzlich versunkene Größe. Gott als Vater, davon spricht keiner; ein Verhältnis zu Christus nirgendwo, das Abendmahl spielt nicht die mindeste Rolle.

Interessant sind *Dehns* Bemerkungen zu dem Thema: Kirche und Bürgerlichkeit. Kirche ist Bürgerlichkeit. Für die Großstadt: Kirche ist Kleinbürgertum. Mit proletarisch-sozialistischem Denken verträgt sich christlich- oder kirchlich-frommes Bewußtsein nicht. Je bürgerlicher ein Beruf, desto religionsfreundlicher die zu ihm Gehörenden; je proletarischer, desto größer der Abstand von der Religion.

Was die Jugend am stärksten berührt, ist der Vorsehungsglaube. Damit ist man noch nicht fertig. Gottesfurcht, Ehrfurcht, Gebet sind für die Jungen bedeutungslos. Im ganzen: Zum Proletarierschicksal gehört der Verlust der Religion.

Wertvolle Beiträge zu unserer Frage bringt auch das Büchlein von C. *Stockhaus*, *Die Arbeiterjugend zwischen 14 und 18 Jahren* (Wittenberg 1926). *Stockhaus* ist zwar Katholik, seine Untersuchungen aber sind angestellt in Dessau. Also auch bei ihm wie bei *Dehn* ganz überwiegend protestantisches Material. Das Bild, das *Stockhaus* zeichnet, ist im ganzen nicht weniger trübe als das *Dehns*. Er will das Vorhandensein von Religion beim Arbeiter nicht verneinen, doch will er Religiosität nicht nur bei einer der anerkannten

Religionsformen finden — aus der Kirche ist die große Mehrzahl der Arbeiter wenigstens innerlich ausgetreten —, sondern Religion „als inneres Erleben, als ein geistiges Ringen nach dem Geheimnis, das dem Leben erst Wert und Sinn zu geben vermag“, ansprechen. Der Gottesbegriff ist auch seinen Jugendlichen fremd. „Wo Anklänge daran vorhanden sind, zeigen sie sich als leere Worte oder herübergerettetes Mobiliar aus der Kinderstube ... Im allgemeinen darf man sagen, daß man von einem tieferen Sinn, einer gefühlsmäßigen Religion, einem Überindividuellen und Transzendentalen nicht sprechen kann.“ Was an religiösen Vorstellungen etwa noch vorhanden ist, ist anthropomorph. Die heiligen Geschichten der Bibel sind fromme Märchen für Kinder, nicht für „sie“. Die ganze Denkweise ist durchaus materialistisch-positivistisch. Maßgebend ist in vielem der ältere Kamerad.

Die Proletarierjugend steht am Anfang eines religiösen Zersetzungsprozesses, sagt *Dehn*. Wie es mit älteren Proletariern aussieht, zeigt erschreckend der Berliner Pfarrer P. *Piechowski*, „Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen“ (Furche-Verlag 1927). Das Buch beschäftigt sich nicht ausschließlich mit der religiösen Gedankenwelt Jugendlicher, sondern *Piechowski* sammelt Stimmen sozialistisch und kommunistisch organisierter Proletarier. Ein Fragebogen mit 23 Fragen, deren jede aber meistens noch mehrere Unterfragen enthält, wurde in 5000 Exemplaren verteilt, hauptsächlich in und um Berlin, doch auch in Sachsen, Westfalen, Rheinland und Bremen. Etwa 500 wurden, zum Teil sehr ausführlich, beantwortet. Die Ergebnisse sind für den Jugendpsychologen und -seelsorger bedeutsam, weil so manche seelische Entwicklung uns da klar wird. Auf Einzelheiten einzugehen, ist unmöglich. Wir erhalten von der „inneren Welt“ des Proletariats ein Bild, das einfach schrecklich ist. Das Bedrückendste ist einmal die absolute Gleichgültigkeit des Proletariats gegenüber dem Religiösen und Kirchlichen. Es wird nichts mehr in der Seele

angerührt, wenn man davon spricht. „Von 100 Genossen reagieren bestenfalls 10 auf religiöse Fragen, und von diesen 10 verneinen so ziemlich alle die Daseinsberechtigung der gegenwärtigen Kirche und 6 bis 7 überhaupt den Wert der Religion. Das ist die Wirklichkeit, vor die wir uns gestellt finden.“ Die ganze religiöse Hilflosigkeit, die aus den Selbstbekenntnissen hervorbricht, das Spüren der Abgründe, die moderne industrielle Zivilisation und der Krieg aufreissen, der Machtlosigkeit des Arbeiters, des Mangels an Sympathie und Verständnis für ihn spricht aus diesen Blättern. Die Kirche wird gehaßt, relative Anerkennung bleibt allenfalls noch für das Christentum. Stark ist bei den meisten das Bewußtsein: Unsere Religion ist der Sozialismus! Die Stellungnahme zu Christus ist durchaus negativ, was die Anerkennung seiner Göttlichkeit angeht, vor der menschlich-großen Heilandsgestalt hat auch der Proletarier Ehrfurcht. Besondere Beachtung verdienen die Kreise der meist so genannten „religiösen Sozialisten“. *P.* will sie lieber „christliche Sozialisten“ heißen, weil in ihnen das Ideal einer christlichen Religion noch lebendig ist. Das entscheidende Mittel dieser Religion zur Verwirklichung von Menschlichkeit und Ethik ist der Sozialismus. „Religiöse Sozialisten“ hingegen sind jene zu nennen, deren Bekenntnis einfach lautet: Unsere Religion ist der Sozialismus. Dieser ist die alle Völker umfassende Weltreligion. Der Marxismus wird verhimmelt. Viele proletarische Freidenker gehören dahin. Das Evangelium gilt ihnen nichts, der Sozialismus alles. *Piechowskis* Vorschläge zur Eindämmung dieser Abfallbewegung können hier nicht besprochen werden.

Es mag zunächst etwas befremdlich klingen, wenn ich in diesem Zusammenhang auf ein Buch hinweise, das nicht eigentlich der Erforschung gerade der Religiosität dienen will. Es ist des Kölner Psychiaters *Kurt Schneider* Werk: „Studien über Persönlichkeit und Schicksal eingeschriebener Prostituierter“ (2. Aufl., Berlin 1926). Für den Großstadtseelsorger und den Großstadtpädagogen halte ich es für sehr wertvoll. Schade nur, daß solche und ähnliche Werke so selten

in die Hand der Berufenen und so häufig in die Hände Unberufener gelangen. In sorgfältiger, exakter Arbeit, durch Befragungen, Unterhaltungen, Aktenstudium, Auskunftseinholungen usw. stellt Prof. *Sch.* 70 Lebensläufe von Entgleisten zusammen, die auf ihre seelische Entwicklung manches Licht fallen lassen. Nach der Religion wurde immer gefragt, öfter auch erfolgten spontane Äußerungen. Die Mehrzahl (42) war katholisch. Einige wollen von Religion nichts wissen, manche meinen, „das wäre ja bei meinem Lebenswandel der reinste Hohn“. Verhältnismäßig viele gehen zur Messe, zum Teil häufig, beichten aber nicht. Viele dulden kein Spotten über religiöse Dinge. Die meisten scheinen zu beten. Eine, die alle 14 Tage zur Kirche geht, sagt: „Für unsereins gibt's ebensogut eine Kirche, es kommt auch wieder eine andere Zeit.“ Mehrere evangelische Mädchen gehen regelmäßig zur katholischen Kirche oder beten den Rosenkranz.

Diese Feststellungen *Schneiders* decken sich mit den Beobachtungen *Dehns*. Auch das Berliner Mädchen ist traditionsmäßiger eingestellt, hat reicheres religiöses Leben wie die Jungen. Allerdings: vielfach ist es stumpf, oberflächlich, klischeemäßig.

Zu den Ergebnissen wäre nun im einzelnen noch manche kritische Bemerkung zu machen. Das soll hier nicht geschehen. Bloß auf eines sei hingewiesen: der Hintergrund der Untersuchungen ist immer (abgesehen von *Schneider*) spezifisch protestantisch. Wir dürfen nicht ohne weiteres Schlüsse auf die katholische werktätige Jugend ziehen. Der Katholizismus übt doch noch stärkere Einflüsse aus. Seine innere Autorität, die religiösen Bindungen und Hemmungen sind nachhaltiger. Verschiedene Untersuchungen zeigten das sehr deutlich. Das hindert nicht, daß wir den Wert der vorliegenden Arbeiten auch für uns, für unsere Jugendseelsorge und Pastoral anerkennen. Wenn doch die niederschmetternden Bilder in uns den rechten seelsorglichen Eifer entfachten! Wenn sie uns doch zum Bewußtsein brächten, wieviel innere Not da nach uns schreit! Ob es genügt, wenn wir nur die „Unsrigen“ behüten und betreuen? Ob wir nicht auf Wege sinnen müssen, um über

den Abgrund gehört zu werden²? Orate fratres! Kaplan A. Reiermann, Kettwig.

Der Altar und seine Ausstattung.

Über den Altar und seine Ausstattung ist in dieser Zeitschrift 1928 S. 130—158 ein sehr lesenswerter Aufsatz erschienen. Mit großem Eifer tritt der Verfasser für die volle Beobachtung der kirchlichen Vorschriften ein. Allerdings wird gerade darin das rechte Maß überschritten. Es ist überhaupt ein Mangel des Aufsatzes, daß nur das geschriebene Recht und nicht auch das Gewohnheitsrecht herangezogen wird. Das mußte teilweise zu falschen Schlüssen führen. Denn auch die Gewohnheiten haben unter bestimmten Umständen verbindliche Rechtskraft (*vim legis*), wie in Kan. 25 ff. dargelegt ist. Wer daher das geltende Recht darstellen will, muß das Gewohnheitsrecht berücksichtigen. So sagt z. B. noch das neue Meßbuch von 1920 (*rit. serv. tit. X n. 6*) und sogar das neue Rituale von 1925 (*tit. 4 c. 2 n. 1*), daß den kommunizierenden Gläubigen nachher Wein und Wasser gereicht werden solle. Diese Vorschrift wird nirgends mehr beachtet, da sie längst durch die gegenteilige Gewohnheit allgemein außer Kraft getreten ist. Man wird daher mit der römischen Zeitschrift „*Monitore Ecclesiastico*“ (1925 S. 323) fragen können, warum diese beiden Bücher der bestehenden Rechtslage nicht angepaßt wurden. Man würde also hier und in vielen anderen Fällen durchaus fehlgehen, wenn man nur die gedruckten Vorschriften und nicht auch das Gewohnheitsrecht beachtet. Das ist mehrmals in dem Aufsatz über den Altar und seine Ausstattung wahrzunehmen. Ferner hat die allgemeine Anschauung der Fachschriftsteller eine große Bedeutung in der Kirche (vgl. Kan. 20). „*Sententia communis Doctorum maximam vim habet.*“ (*Cappello, Summa Iuris Can. Nr. 87, 2.*) Wer sich gegen sie wendet, muß sie durch triftige Gründe widerlegen. Auch das geschieht nicht in dem ge-

nannten Aufsatz. Es ist das zu bedauern, weil damit Irrtümer in weite Kreise getragen werden. Folgende Punkte des Aufsatzes über den Altar und seine Ausstattung seien hervorgehoben, weil sie entweder zu Unrecht von einer Pflicht reden statt von einer Empfehlung oder weil sie sonst einen Irrtum enthalten.

1. Das Antependium. S. 135 wird anerkannt, es sei „die Ansicht von sehr vielen Autoren . . ., nach welchen das Antependium von der Kirche nicht für jeden Altar vorgeschrieben“ ist. Das Meßbuch sagt nämlich: „*Pallio quoque altare ornetur*“ (*tit. XX rubr. gen.*). Sehr viele Schriftsteller verstehen diese Worte so, daß das Antependium zur Zierde erwünscht, aber nicht notwendig gefordert sei. (*Van der Stappen, S. Liturgia III, 3. A., q. 44*). So ist auch die Gewohnheit, nach Kan. 29 die beste Auslegung der Gesetze. In dem Aufsatz wird trotzdem behauptet, es sei Pflicht, das Antependium an jedem Altar anzubringen. Das wird aber nicht bewiesen. Es müßte dafür zweierlei bewiesen werden: 1. daß all die Schriftsteller im Irrtum sind, die die genannte Stelle des Meßbuches über das Antependium nicht als Gebot, sondern als Wunsch auffassen; 2. daß auch die Gewohnheit, das Antependium in der Regel wegzulassen, rechtsgültig und daher nicht durch Kan. 27 § 1 gedeckt sei. Nichts von dem wird bewiesen. Daher kann auch nicht behauptet werden, es sei Pflicht, an jedem Altar ein Antependium (Vorhängsel an der unteren Vorderwand des Altares) anzubringen. Auch das Meßbuch erwähnt unter den Mängeln der Meßfeier keineswegs das Antependium, wohl aber die Altartücher u. dgl.; es erblickt also ebenfalls keinen Mangel darin, wenn es fehlt.

2. „Das Kreuz ist stets und ausnahmslos wesentliche Ausstattung der Opferstätte“ (S. 138). Ausnahmslos ist das nicht. Wenn nämlich das Allerheiligste ausgesetzt ist, darf das Altarkreuz fehlen während des heiligen Opfers (RC 2365¹).

3. Leuchterbänke. S. 139 wird es als Mißstand bezeichnet, wenn die Leuchter und das Altarkreuz nicht unmittelbar auf der Altarplatte stehen, sondern auf einer Leuchterbank. Nach *v. d. Stappen* (a. a. O., q. 54)

² Ich erinnere an die Aufsätze und Auseinandersetzungen in den letzten Jahrgängen der rührigen und zeitoffenen Wiener Zeitschrift „Der Seelsorger“ (Verlag Tyrolia).

ist aber das gerade das übliche. „Generalis ubique usus exstat et probatur, statuendi crucem et etiam candelabra super aliquem gradum positum super mensam altaris.“ Man wird mit Recht fragen können, nach welcher Bestimmung man befugt ist, so über eine rechtskräftige Gewohnheit abzuurteilen.

4. Konopäum. Es ist sehr zu begrüßen und dringend zu empfehlen, daß der Tabernakel mit der Zeltumhüllung versehen sei. Man kann aber nicht soweit gehen zu sagen, es sei eine „Gewissenspflicht, der der einzelne Kirchenvorstand sich nicht entziehen darf“ (S. 145). Falsch ist nämlich, daß die gegenteilige Gewohnheit für unvernünftig erklärt wurde und daher nach Kan. 27 § 2 überhaupt nie rechtskräftig werden könne. Hier ist ein offener Irrtum unterlaufen und sind zwei ganz verschiedene Dinge miteinander verwechselt worden. In der Entscheidung 4137 wird die gegenteilige Gewohnheit zwar nicht bestätigt oder anerkannt, aber sie wird mit keiner Silbe verurteilt. Die Entscheidung lautet: „Wo das Allerheiligste aufbewahrt wird, muß der Tabernakel mit einer Umhüllung versehen sein; trotz der gegenteiligen Gewohnheit sind das Rituale und die Entscheidungen zu befolgen“ (Decreta auth. VI S. 169, 4137). Der Verfasser übersieht, daß selbst gegen solche Gesetze eine rechtskräftige Gewohnheit möglich ist, in denen künftige Gewohnheiten ausdrücklich untersagt sind (Kan. 27 § 1). Nur wenn die gegenteilige Gewohnheit verurteilt (reprobata) wird, kann sie keine Gesetzeskraft erlangen. (Kan. 27 § 2). Das geschieht z. B. in den Entscheidungen Nr. 2271, 2989, 3767 zu 29 usw. Wenn man diese Entscheidungen mit 4137 vergleicht, ist ohne weiteres klar, daß die Auslegung in dem Aufsatz S. 145 falsch und daher eine gegenteilige Gewohnheit sehr wohl möglich ist, „wie jedes Lehrbuch des Kirchenrechts oder der Moral zeigt“, um mit dem Aufsatz zu reden. Es erscheint mir ebenso wie dem Verfasser des Aufsatzes wünschenswert, daß jeder Tabernakel umhüllt sei; aber man darf doch diesem Wunsche zuliebe nicht in eine unwahre Übertreibung verfallen, indem man die gegenteilige Gewohnheit als verurteilt und unmöglich hinstellt.

5. Der Aussetzungsthron. Es wird jeder dauernde oder unbeweglich mit dem Altar verbundene Aussetzungsthron abgelehnt und geradezu als verboten bezeichnet. Eine so einschneidende Maßnahme, die gegen alles Herkommen gerichtet ist, müßte natürlich zwingend bewiesen werden. Sie erscheint ja von vornherein unwahrscheinlich. Soll man nun an allen Altären den Aussetzungsthron abbrechen? Tatsächlich verbietet aber die Entscheidung der Ritenkongregation vom 27. Mai 1911 (Nr. 4268⁴) den festen Aussetzungsthron nur für einen ganz bestimmten Fall, wenn er nämlich dem Altarkreuz den Platz wegnimmt, d. h. wenn für das Kreuz kein anderer Platz verbliebe als der Thron selbst; dieser darf aber ausschließlich nur das Allerheiligste aufnehmen. S. 149 wird dennoch gesagt, dieses Verbot sei so gut wie allgemein; „praktisch kommt das Verbot daher einem absoluten gleich“, da niemand einen geeigneten Platz für das Kreuz angeben könne, wenn der Aussetzungsthron unmittelbar auf dem Tabernakel stehe. Das wird aber nicht bewiesen, sondern nur gesagt: „Bei Beachtung der sämtlichen sonstigen kirchlichen Bestimmungen über das Altarkreuz“ ginge es nicht. Welches diese sonstigen Bestimmungen sind, wird aber nicht einmal angedeutet. Man beachte, daß die Ritenkongregation selbst nur eine Bedingung angibt: wenn der Aussetzungsthron keinen Platz mehr für das Kreuz läßt. Das Verbot des festen Aussetzungsthrones ist zudem eine Beschränkung und daher nach Kan. 19 eng auszulegen, d. h. nur soweit die Worte des Gesetzes es verlangen. Ich habe schon einmal betont, daß es sonst keine Bestimmung dagegen gebe (Anzeiger für die katholische Geistlichkeit, Frankfurt a. M. 46 (1927) Nr. 7 S. 7). Trotzdem ist auch jetzt keine weitere Bestimmung angeführt, aber die alte Behauptung erneuert worden.

S. 148 wird die Entscheidung 3576³ mißverstanden. Gefragt und verneint wird, daß man das Kreuz auf den Thron (nicht über den Thron), und zwar gerade auf den Ort stellen dürfe, wo die Monstranz zu stehen kommt. In der Entscheidung Nr. 1270 wurde bereits erklärt, daß ein kleines Kruzifix über dem Tabernakel nicht genüge, wohl aber eine

große Darstellung des Gekreuzigten auf dem Altar.

Wie aus der Entscheidung Nr. 2365¹ hervorgeht, war es früher sogar Vorschrift, selbst in der Messe vor aufgesetztem Allerheiligsten das Kreuz auf den Altar zu stellen. Also neben dem Thron mit dem Allerheiligsten sollte und konnte das Kreuz noch Platz finden. Wie soll es dann neben dem leeren Thron keinen geeigneten Platz geben?

Der ständige Aussetzungsthron ist also nur in dem einen Fall verboten, wenn für das Altarkreuz kein anderer Platz verbliebe als der Thron, der dem Allerheiligsten vorbehalten Platz. Die römische Zeitschrift „*Monitore Ecclesiastico*“ (1915 S. 182) sagt über die Entscheidung 4268⁴: „Die erwähnte Entscheidung löst die Frage nur teilweise, nämlich nur für jene Fälle, in denen (nach der vorgelegten Frage) das Kreuz außerhalb des

Thrones nicht unterzubringen ist. Daraus kann also nicht gefolgert werden, daß ein unbeweglicher Aussetzungsthron verboten sei, außer wenn dadurch kein geeigneter Platz für das Kreuz (oder den Zeltvorhang um den Tabernakel) bleibt. Ein unbeweglicher Aussetzungsthron findet sich übrigens in sehr vielen Kirchen, auch angesehenen und sehr pflichttreuen, selbst in Rom. Die Ritenkongregation wollte also den unbeweglichen Aussetzungsthron nicht allgemein verbieten, sondern nur, wenn die genannten Bedingungen nicht beobachtet werden können. Es ist nämlich auch nichts Unziemliches, daß über dem gewöhnlichen Platz des Allerheiligsten, dem Tabernakel, ein würdig ausgestatteter Platz für gelegentlichen Gebrauch sei. Das vermindert oder verletzt keineswegs die Würde des gewöhnlichen Aufbewahrungsraumes.“

Dr. Franz Hecht, Limburg (Lahn).

Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Liturgie und Liturgik.

Braun, Joseph, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. 2. Aufl. XII u. 256 S. mit 197 Abbildungen. Herder, Freiburg i. Br. 1924. 10,30 M., geb. 12,50 M.

In einem monumentalen, 1907 erschienenen Werk über die liturgische Gewandung, das nur mehr antiquarisch erhältlich ist, hat B. Ursprung, Entwicklung, Verwendung und Symbolik der kirchlichen Paramente dargestellt. In dem vorliegenden kleineren Buche benutzt er die Ergebnisse seiner umfangreichen Forschung, bezieht sie aber enger auf die Gegenwart und ihre Bedürfnisse und beschreibt auch eingehend die technische Seite der Anfertigung, Aufbewahrung und Ausbesserung der Paramente. Hier wie auch in seiner „Praktischen Paramentenkunde“ (Vorlagen zu Paramentenstickereien, 2. Aufl., Ebenda 1924, 10 M., geb. 12,50 M.) schließt er mit der Wiederbelebung der mittelalterlichen Stickerei im 19. Jahrhundert ab. Inzwischen sind doch beachtenswerte Fortschritte zu verzeichnen.

Eisenhofer, Ludwig, Grundriß der katholischen Liturgie. 2./3. Aufl. XII u. 328 S. Herder, Freiburg i. Br. 1926. 3,60 M., geb. 4,80 M.

Für Herders Theologische Grundrisse bearbeitete E. 1923 die Liturgik in einer klaren, knappen, den modernen Anforderungen entsprechenden Form. Die Neuauflage hat nichts Wesentliches geändert, aber auch nichts Bedeutsames an der neuesten Literatur übersehen. Da das zweibändige Handbuch der katholischen Liturgik von Thalhoffer-Eisenhofer (1912) zur Zeit vergriffen ist, mag dieser Grundriß inzwischen für die dringendsten Bedürfnisse genügen.

Eschenbach, Johann Eg., Die glühende Kohle. Js. VI, 6 u. 7. Patristisch-liturgische Studie. 102 S. Valentin Bauch, Würzburg 1927. 2 M.

Eine gediegene und ergebnisreiche Arbeit. Etwa drei Viertel der Abhandlung sind der patristischen Untersuchung gewidmet. Sie geht aus von Origenes, der in der Kohle einmal das Wort Gottes, dann aber auch die heilige Eucharistie erblickt. Die eucharistische Deutung herrscht in der morgenländischen Väterliteratur und Liturgie vor, auch die mozarabische Messe verrät hierin orientalischen Einfluß oder Ursprung. Die abendländischen Kirchenväter beziehen das Prophetenwort vorzugsweise auf die reinigende Kraft der göttlichen Lehre, des göttlichen Gesetzes. Hiermit übereinstimmend verwendet der römische Ritus (etwa seit dem 11. Jahrhundert) die prophetische Vision zur Vorbereitung auf das Evangelium.

Niebergall, Friedrich, Der evangelische Gottesdienst im Wandel der Zeiten. (Sammlung Göschen, Bd. 894.) 120 S. Walter de Gruyter & Co., Leipzig 1925. Geb. 1,25 M.

Anlaß zu diesem Büchlein gibt die gegenwärtig dem Kultus zugewandte religiöse Bewegung auf protestantischer Seite. N. versucht in historischer Darlegung zu grundsätzlicher Orientierung zu gelangen. Dabei muß natürlich die Stellung zum katholischen Kultus festgelegt werden. Auch das religionsgeschichtliche Material ist berücksichtigt. Die Ausführungen sind, wie man es bei N. gewohnt ist, frisch geschrieben und zeugen von einem für alles Moderne aufgeschlossenen Sinn. Das Bestreben, zu grundsätzlichen Formulierungen vorzudringen,

führt hie und da zu schiefen Urteilen; z. B. S. 17: „Wo die Predigt vorherrscht, da wird Gott im ‚Geist‘ und also im Wort, wo das Sakrament, da wird er im Ding gesucht und gefunden.“ Der Verfasser wird wissen, daß die Begriffe „Sakramentszauber“ (S. 16), „Zauber“ als Merkmal des römischen Kultus (S. 35), „Verkehrung des katholischen Kultus in Magie“ (S. 119) von uns nicht ohne Grund zurückgewiesen werden. Seine Auffassung von der Annäherung protestantischer Kreise an den kultischen Gottesdienst spricht er im Schlußwort aus: „Überwiegt gegenwärtig wieder einmal der Zug zu dem katholischen Kult, so lassen wir uns das nicht anfechten. Auch das wird vorübergehen. Der Hunger der Sinne wird wieder dem nach dem kräftigen Worte weichen. Es ist doch viel von Erscheinungen des Niedergangs und von seelischer Schwäche in dem religiös-ästhetischen Betrieb der Gegenwart, wie überhaupt der Ästhetizismus eine Verfallserscheinung ist“ (S. 119).

Parsch, Pius, Das Jahr des Heiles 1928. Klosterneuburger Liturgie-Kalender. 6. Jahrg. 672 S. Liturgiegemeinde Klosterneuburg 1927. Kart. 3 M., geb. 4,20 M.

Von Jahr zu Jahr wächst der Klosterneuburger liturgische Kalender an Umfang und wertvollem Inhalt. Heuer bringt er zu jedem Tage Gedanken, Lesungen oder Anmutungen aus dem Brevier, der Messe, dem Martyrologium. Zur weiteren Vertiefung und Belebung des liturgischen Sentire nach Ecclesia dient die Halbmonatsschrift „Bibel und Liturgie“ des nämlichen Herausgebers (Klosterneuburg bei Wien), halbjährlich 2 M.

Stephan, St., Das kirchliche Stundengebet. Bd. I: Von Advent bis Ostern. 1152 S. J. Kösel u. Fr. Pustet, München 1926. 16,50 M., geb. 19,50 und höher.

Ein deutsches Brevier mit eingehenden Erklärungen in zwei Bänden. Die liturgische Bewegung soll nicht auf das heilige Meßopfer beschränkt bleiben. Unter den übrigen liturgischen Akten liegt das Brevier dem Laien am fernsten. Sein Umfang für jeden einzelnen Tag, seine vom chormäßigen Beten hergenommene Ordnung und Technik läßt es für ihn schwierig erscheinen, sich darin zurechtzufinden und für das religiöse Leben davon zu gewinnen. Indessen werden gerade die Psalmen und Lesungen der Matutin einem besinnlichen Christen vieles geben. Der Kleriker kann sich bei manchen Stellen in der deutschen Übersetzung Rats erholen. Die Übertragung Stephans hat sich vielfach zu sklavisch an den lateinischen Text gehalten: *Ad societatem civium supernorum ...* = „Zur Gemeinschaft mit den oben lebenden Bürgern ...“

Wintersig, Athanasius, Die Väterlesungen des Breviers. Übersetzt, erweitert und kurz erklärt. 3. Abt.: Sommer- und Herbstteil. 1. *Proprium de tempore* (Ecclesia orans, Bd. XV). XII u. 312 S. Herder, Freiburg i. Br. 1926. 4,80 M., geb. 6,20 M. 2. Abt. Frühlingsteil (E. o. Bd. XIV). XVI u. 602 S. 1928. 10,20 M., geb. 11,80 M.

Die Väterlesungen des Breviers sind für manchen Geistlichen die einzige Gelegenheit, mit der altchristlichen Literatur in Berührung zu kommen. Es ist daher ein verdienstvolles Unternehmen, diese Beziehung recht fruchtbar und lebendig zu gestalten, zumal da dem Priester für das Brevier noch weniger Hilfsmittel zur Verfügung stehen als für die Messe. Auch als homiletische Quelle gewähren die Väterpredigten reichen Ertrag. Besonders wertvoll und ergiebig ist der Frühlingsteil (Fasten- und Osterzeit) mit den vielen Abschnitten aus Augustinus, Ambrosius und Gregor. Wintersigs Väterlesungen gehören in die Bibliothek jedes Geistlichen.

F. J. Peters.



Neue Predigtsammlungen.

1. Sonn- und Festtagspredigten.

Bussar, Martin, Zehn-Minuten-Predigten auf jeden Sonntag des Kirchenjahres. 3 Bändchen. 2. Aufl. I. 138 S., II. 137 S., III. 165 S. G. J. Manz, Regensburg 1927.

Der Verfasser ist 1921 als Pfarrer von Laffeld in der Erzdiözese Köln gestorben, der Verlag scheint davon keine Kenntnis zu haben. In der Vorrede zur ersten Auflage sagt der Verfasser, er habe „vielfach aus älteren Predigten, besonders aus den älteren Jahrgängen von ‚Prediger und Katechet‘ geschöpft“, er habe „manches wörtlich herübergenommen“. Man findet in den drei Büchlein aber nirgendwo die Quellen vermerkt. Das entspricht im allgemeinen nicht den Gepflogenheiten ernster literarischer Arbeit. Was die Predigten selbst angeht, möchten wir mit dem Urteil zurückhalten, weil der Verfasser nicht mehr unter den Lebenden weilt. Im allgemeinen muß man ja feststellen, daß solche kleine thematische Anlagen dem in jeder Vorrede und in jedem Verlagszettel bis zum Überdruß betonten „vielbeschäftigten Seelsorger“ bequem sind, aber ihn niemals dorthin führen, wo er am besten seinen Bedarf decken kann, nämlich in die unerschöpflichen Vorratskammern der Heiligen Schrift.

Linhardt, Robert, Christ werden und Mensch bleiben, ein Jahrbuch für Christen, die es sind oder sein möchten. I. Band. 223 S. Kösel & Pustet, München 1927.

In der heutigen Predigtliteratur ist Linhardt eine Klasse für sich, seine Arbeiten reihen sich in schneller, vielleicht zu schneller Folge aneinander. Jedenfalls ist er als Homilet eine starke Persönlichkeit, der das Glück beschieden ist, ihr Talent an prominenter Stelle voll auswirken und entfalten zu können. In allen seinen Vorträgen zeigt sich die große Gabe, mit einem biblischen Motiv wie mit einer Fackel in die modernen Seelen- und Lebensverhältnisse hinein-zuleuchten. Hier leistet Linhardt Bedeutendes, wobei ihm eine Sprache voll Kraft und Geist gute Dienste leistet. Aber es ist keine Schriftpredigt, was er bietet, er „blättert im Evangelium“ und sieht hier und da das passende biblische Motiv, an das er dann seine Gedankengänge anknüpft. Das ist eine Darstellungsweise, die sich im allgemeinen für die Kanzel, für die Verkündigung des Wortes Gottes nicht empfiehlt. Als Predigtvorlage ist deshalb das Buch nicht zu gebrauchen, auch nicht als Vorbild nachzuahmen, aber sehr zweckmäßig zum privaten Studium, denn von der starken Eigenart Linhardts kann jeder Prediger einiges lernen.

Nepp, Joseph, Gottes Wort bleibt ewig neu. Fünf-Minuten-Predigten auf alle Sonntage und gebotenen Feiertage des Kirchenjahres. Nach alten Predigten und Betrachtungen bearbeitet und herausgegeben. 164 S. G. J. Manz, Regensburg 1927.

Wir werden immer anspruchloser. Demnächst werden den Fünf-Minuten-Predigten noch solche folgen, die nur drei Minuten beanspruchen. Wir dürfen aber nicht vergessen, je mehr wir selbst unsere eignen Ansprüche in der Verwaltung des Predigtamtes ermäßigen, um so mehr wächst auch die Anspruchslosigkeit der Gläubigen. Das ist keine Entwicklung, die zum Segen führt. Auch in diesem Werkchen, das in manchem wörtlich nach alten Vorlagen arbeitet, vermissen wir jede Quellenangabe. Man kann nicht wünschen, daß in unserer Predigtliteratur diese Methode einreißt, sonst verliert sie den Stempel korrekter Wissenschaftlichkeit. Das Büchlein enthält kleine thematische Predigten, die gute Anwendungen zeigen für das christliche Leben, im übrigen aber nicht den Anforderungen entsprechen, die man an die heutige Schriftpredigt stellen muß. Es ist zu viel Menschenwort und zu wenig Gotteswort darin.

Welser, Benedikt, Wahrheit und Gnade, Predigthandbüchlein für den Weihnachts- und Osterfestkreis. Veni creator Spiritus, Predigthandbüchlein für den Pfingstfestkreis. 190 u. 194 S. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1927.

Der Verfasser hat den bescheidenen Titel Predigthandbüchlein gewählt, die beiden Büchlein enthalten auch schlichte und einfache Ansprachen, die aber homiletisch gesund sind. Nur sind

sie überaus klein, und die Anwendung auf Gemüt, Herz und Leben kommt zu kurz. Predigten sind eben keine homiletischen Aufsätze, sie sollen und können auch in der Form der Homilie packen und emporreißen. Hier spürt man immer den Mangel, der uns Nordländern eigen ist, wir sind zu trocken, zu verstandesmäßig, es fehlt uns zu sehr Schwung, Phantasie und Feuer. Dagegen wollen wir dem Verfasser gern bescheinigen, daß er gut mit der Schrift umzugehen weiß und die Kunst versteht, das Gold eines Schriftwortes auszuprägen.

2. Passionspredigten.

Muré, Johann Christian Hubert, „In jenen äußersten Stunden“, Fastenpredigten, übertragen von G. J. Winands M. S. C. 214 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1928.

Johann Christian Hubert Muré starb als Pfarrer der St. Peters-Kirche zu Leiden am 30. Mai 1891. Als Prediger und Schriftsteller stand er im katholischen Holland in hohem Ansehen. Man darf ihn mit Recht einen „Meister der geistlichen Rede“ nennen. Deshalb freuen wir uns von Herzen, daß er, freilich nur mehr in seinen Werken, die Grenzen der Niederlande überschreitet und zu uns nach Deutschland kommt, er wird dem deutschen Klerus ein lieber Freund werden. Prof. Donders hat seinen „Fastenpredigten“ ein Wort hohen Lobes mit auf den Weg gegeben, sie verdienen es voll und ganz. Schriftpredigten, die uns sagen, daß sie aus liebevoller, ehrfürchtiger Betrachtung der heiligen Texte entstanden sind, die in ihren praktischen Anwendungen auf Seele, Leben und Welt den erfahrenen, besorgten, herzenskundigen Seelsorger verraten. Hier lernen wir noch einmal ein Muster feiner Passionshomiletik kennen, und man kann nur wünschen, daß überall auf der Kanzel der heiligen Fastenzeit das Leiden des Herrn so unmittelbar aus der Heiligen Schrift zu den Gläubigen rede. Die Übersetzung scheint uns an manchen Stellen zu wörtlich und infolgedessen etwas ineinandergeschachtelt zu sein.

3. Kinderpredigten.

Pelz, Johannes, Kinderpredigten. 138 S. Kösel & Pustet, München 1927.

Zur Verwendung im Kindergottesdienst sind in den letzten Jahren eine Reihe guter Predigten erschienen; wir nennen die Arbeiten von Fahrenbruch, Geiss, Meyer und Dörner, letztere bekanntlich mit Auswahl nur gebrauchsfähig. An diese reiht sich würdig das Büchlein von dem Breslauer Kurat Pelz. Die Ansprachen verdienen ein sehr gutes Prädikat. Das Ganze ist dem Fassungsvermögen der Kinder angepaßt, ohne in der Sprache banal zu werden, und eignet sich besonders für die Christenlehre, weil oft die Form des Dialogs gewählt ist. Ob es nicht heilsam wäre, in die Ansprachen auch packende Bibelstellen zu verweben? Wir haben die Erfahrung gemacht, daß die Kinder dieselben gut behalten und mit ins Leben nehmen.

4. Missionspredigten.

Danzer, P. Beda, O. S. B., Der Missionsgedanke auf der Kanzel, Gedanken und Anregungen zu den Episteln und Evangelien des Kirchenjahres. 271 S. Missionsverlag St. Ottilien, Oberbayern 1927.

Der Verfasser hat in der bekannten Predigt-Zeitschrift „Kirche und Kanzel“ (1926, Heft 4) über das vorliegende Thema einen gut orientierenden Aufsatz geschrieben. Er gibt denselben jetzt in erweiterter Form im vorliegenden Buche. Er geht aus von dem Gedanken: man soll nicht nur einmal im Laufe des Kirchenjahres über die Weltmission in einer besonderen Predigt reden, sondern öfters im Anschluß an Evangelium oder Epistel die Gläubigen aufklären und ermahnen, an dem Werke der Glaubensverbreitung mitzuarbeiten. Er gibt deshalb für alle Perikopen des Kirchenjahres passende Anknüpfungspunkte, hier und da wohl etwas weit hergeholt, im allgemeinen aber dem Klerus wertvolle Fingerzeige bietend. Die beigefügten Predigten verraten den das weite Gebiet beherrschenden Missionsfachmann.

5. Religiöse Wochen.

Schlund, Erhard, O. F. M., Großstadtpredigten. Eine religiöse Woche. 45 S. G. J. Manz, Regensburg 1928.

Unter dem etwas mächtig klingenden Titel bietet der bekannte Münchener Franziskaner neue Vorträge und zwei Kommunionansprachen, die eine religiöse Woche ausfüllen sollen. Wer sie durchliest, wird vielleicht mit uns der Meinung sein, daß dem gelehrten Franziskanerlektor das Studierpult näher steht, als die Volkskanzel in der Arbeitergroßstadt Nürnberg. Die Menschen in der modernen Großstadt mit all ihren Armseligkeiten, an denen sie selbst nur zum geringen Teil schuld sind, darf man nicht „abkanzeln“. Dazu fehlt beinahe vollständig der biblische Einschlag, den man schmerzlich vermißt. Ob der Großstadtmensch in einer „religiösen Woche“ aber nicht mehr Verlangen trägt nach dem ureigentlichen Worte Gottes, als nach Menschenwort? „Non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis!“ (1. Kor 2, 4.) Dieses Apostelvorbild wollen wir doch in all unseren Predigten nie vergessen. J. Honnef.

Religionsunterricht und Erziehung.

Bopp, Linus, Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche. (Katholische Lebenswerte, Bd. 11.) XVI u. 712 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1928.

Ein äußerst aktuelles und verdienstliches Buch, das auch den Gegnern der konfessionellen Schule zeigt, mit wie vielen und starken sachlichen Gründen wir Katholiken uns für die Erhaltung und Verbreitung dieser Schulart einsetzen. Das Thema läßt sich von der Pädagogik aus behandeln, indem man ihre Forderungen zugrunde legt und dartut, wieweit die Kirche diese erfüllt; diesen Weg schlägt der erste Teil ein und orientiert dabei kurz über die heutigen Strömungen in der Erziehungswissenschaft. Man kann auch von der Kirche ausgehen und auf die Erziehungswerte aufmerksam machen, die in Lehre und Leben des katholischen Christentums für die Bildung zum sittlichen Menschen, zum Staatsbürger, zum berufstüchtigen Arbeiter usw. gelegen sind; diesen Gang hält der Hauptteil des Buches inne, geht dabei keinem modernen Probleme aus dem Wege und gibt in einer guten Auswahl älterer und neuerer Literatur Fingerzeige zur Vertiefung des Gebotenen. Dem Seelsorger wird hier ein reiches Material an die Hand gegeben, um namentlich in Standespredigten auf die Erneuerung einer zielbewußt katholischen Familienerziehung hinzuwirken.

Bopp, Linus, Vom Verstehen und Verstandenwerden. Ein Beitrag zur Grundhaltung des Erziehers. VI u. 75 S. Caritasverlag, Freiburg i. B. 1926.

Die Erweiterung eines Vortrages vor Fürsorgern und Fürsorgerinnen, der dartut, welcher Segen dem richtigen Verstehen des Zöglings innewohnt, welchen Schaden das Verkennen anrichten kann. Nichts ist bitterer für ein Kind und verhängnisvoller für seine Entwicklung als das Bewußtsein, verkannt zu sein, keine verstehende Seele in seiner Umgebung zu haben. Viel selbstlose Liebe, Caritas und nicht Eros, muß der Erzieher besitzen, sonst erschließt sich ihm der Zögling nicht. Doch auch Studium, Beobachtung und Umgang sind nicht zu entbehren als Wege zum Verstehen. B.'s Büchlein ist ein guter Führer dazu.

Brögger, Joseph, Die „sittliche Erziehung“ in der weltlichen Schule. 116 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1927. 2,60 M.

Die Schrift legt die momentanen Rechtsverhältnisse der weltlichen Schule in Preußen dar, ihre Verbreitung bis 1926, ihren Sittenunterricht nebst der darüber erschienenen Literatur und ihre religionslose Moralpädagogik. Daran schließt sich eine kritische Besprechung der „sittlichen Erziehung“ in der weltlichen Schule; ihre Ziele, ihre Motive und ihre Erfolge sind im

Vergleich zu einer religiös verankerten Morallehre und Übung minderwertig. Was die weltliche Moral an konkreter Lebensnähe bietet, das besitzt und benützt auch die christliche Erziehung.

Dubowy, E., Der Breslauer katechetische Lehrgang 1925. Ausgeführter Bericht 308 S. F. Goerlich, Breslau 1926. 6 M., geb. 7,50 M.

Unter Beteiligung von mehr als 1100 Katecheten, Geistlichen wie Laien, wurde in Breslau 1925 ein katechetischer Lehrgang gehalten, der nicht ein einheitliches Thema behandeln, sondern auf einzelne praktische Schwierigkeiten eingehen sollte. Vorträge mit Diskussionen, Lehrproben und Führungen wechselten einander ab. Die Referate und Lehrproben lagen im vollen Texte vor. H. Kautz nimmt mit seinen „Religionspädagogischen Reformgedanken“ die erste Stelle ein. Angesichts der materialen Hypertrophie und der formalen Intumeszenz dieses Vortrages von 28 Druckseiten, soll nur die Schlußanmerkung K.s wiedergegeben werden: „Es sei ausdrücklich darauf verwiesen, daß die vorliegenden Ausführungen durchaus lückenhaft sind. Wer sich kritisch damit auseinandersetzen will, von dem muß verlangt werden, daß er die Gesamtdarlegungen meiner Religionspädagogik berücksichtigt: Bd. I, Bd. II, Bd. III, Butzon & Bercker, Kevelaer, Rheinland“ (S. 75 Anm. 1). Die weiteren Vorträge behandelten die Arbeitsschulmethode, die psychologische Auswertung der Schullektionen, Einführung in die heilige Messe, Katechesen über das 6. Gebot u. a. m. Drei Vorträge beschäftigten sich mit der besonderen Lage der Katechese in der Diaspora. Reichhaltige Literaturangaben führen in die neuzeitliche katechetische Bewegung im ganzen ein. Eigenen Dank verdient die Mühe-waltung des Herausgebers in der Schlußabteilung: „Literatur für religionspsychologische Auf-gaben.“ Das Studium der Vorträge und der anschließenden Aussprachen wird allen Kateche-ten reiche Anregung geben, wenn sie auch hie und da (z. B. S. 104, letztes Drittel) kritisch Stellung nehmen.

Faßbinder, Heinrich, Die Kirche in ihren Heiligen. Kirchengeschichtliche Lebensbilder für die Schule. Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1927. 30 Pfennig das Heft.

Aus dieser im 4. Jahrgang unserer Zeitschrift 1927, S. 219, angezeigten Sammlung liegen neuerdings vor: Heft 1, Blutzegen Christi (Laurentius und Agnes) von H. Faßbinder (16 S.); Heft 7, Der hl. Bonifatius von T. Redagne (16 S.) und Heft 15, der hl. Ignatius von Loyola von N. Faßbinder (16 S.).

Faßbinder, Nikolaus, Methodisches Handbuch zur Kleinen Katholischen Schul-bibel von Ecker. 396 S. Mosella-Verlag, Trier (1926). Geb. 8 M.

Das Buch bietet eine Hilfe für den gesamten Religionsunterricht des ersten und zweiten Schul-jahres und für den biblischen Unterricht des dritten und vierten Jahres. Das Schema für die Behandlung der biblischen Erzählungen sieht den fünf Stufen der Münchener Methode ähn-lich, geht aber nicht auf die unterrichtlichen Schritte Herbart-Zillers zur Begriffsbildung, son-derm auf das arbeitsschulgemäße „Erlebnis“ zurück (S. 9 f.). Fünf Arbeitskreise gewinnt der Verfasser auf diesem Wege: Vorbereitung, Darbietung, Verarbeitung, Verwertung, Übung. Die beiden letzten Ausdrücke bezeichnen nicht scharf genug zwei selbständige, koordinierte und voneinander unterschiedene Funktionen. Die Ausführungen geben keine fertigen Prä-parationen, sondern reichhaltigen Stoff in einer kindlichen Form. Auf anschauliches Erzählen ist mit Recht großer Wert gelegt, und die Beziehungen zum religiösen und sittlichen Leben der Kinder sind eifrig und sorgsam gepflegt, wie es dem Geiste der neuen Pläne entspricht.

Fischer, Zyrill, Kampf um Kind und Schule. 3. Aufl. 32 S. Typographische Anstalt, Wien I o. J. 3 Stück einschl. Porto 1,15 M.

Ein Auszug aus des Verfassers größerem Werke „Sozialistische Erziehung“ nimmt die Bro-schüre Stellung zu der Tätigkeit des Vereins „Kinderfreunde“, der das sozialistische Schul-

und Erziehungsideal propagiert. Auch in Deutschland haben die „Kinderfreunde“ Boden gefunden. Aus ihren eigenen Worten erfahren wir hier, welches Ziel sie anstreben, wie sie den Sonntag feiern, ihre Jugendweihe und das Weihnachtsfest begehen und welche Früchte ihre Erziehung zeitigt. Es ist für uns nicht unwichtig, auf diese Bewegung achtzuhaben.

Liertz, Rhaban, Erziehung und Seelsorge. 90 S. J. Kösel & Fr. Pustet, München 1927. Geb. 3 M.

Welcher Ausschnitt aus dem weltweiten Thema „Erziehung und Seelsorge“ gemeint ist, verrät uns der Name Liertz; er will Erzieher und Seelsorger informieren über die Fortschritte der Heilkunde in Erkenntnis und Behandlung seelischer Leiden und vor allem den Blick dafür schärfen, daß manche Störungen im religiösen Leben nichts anderes als Krankheiten sind. Indessen soll das Büchlein keine Seelenkrankheitskunde vortragen, sondern bloß „aus der Erfahrung seelenaufschließender Forschung und Behandlung Beispiele und Ratschläge an die Hand geben“ (S. 8). Das Heilverfahren der Seelenaufschließung hat auch seine Gefahren; unter Laienhänden kann es zur wirklichen Mißhandlung gesunder und kranker Menschen entarten. Nach dem Willen und der Methode des Verfassers soll es jedoch dazu führen, der Seele die Herrschaft über den Leib zu verschaffen und nach der alten christlichen Sittenlehre zu normieren. In dieser Richtung erhält der Seelsorger wie jeder Erzieher für den Umgang und die Leitung seelisch Kranker wie auch für die Verhütung seelischer Erschütterungen manchen guten und leicht verwertbaren Wink.

Martin, Joseph, Fr. H. Chr. Schwarz, ein Pädagoge der Romantik. VI u. 132 S. Universitas-Verlag, Münster i. Westf. 1927.

Der 1837 als protestantischer Theologieprofessor in Heidelberg verstorbene Fr. H. Chr. Schwarz ist als Pädagoge auch auf katholischer Seite, z. B. von Sailer, Hirscher und Stolz, gewürdigt worden. In der vorliegenden Dissertation wird näher untersucht, wie Schwarz sich von der zu seiner Zeit herrschenden Aufklärungspädagogik abgewandt und mitgeholfen hat, sie zu überwinden. Da die Arbeit der philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät vorgelegt wurde, kam es naturgemäß darauf an, den Einfluß der philosophischen Zeitströmungen auf die Erziehungslehre und Methodik Schwarzens zu untersuchen; diese Aufgabe erscheint gut gelöst. Der Vollständigkeit halber wäre auch der theologische Standpunkt des Heidelberger Professors und seine Einwirkung auf die Pädagogik ins Auge zu fassen; dazu hat M. nur Ansätze gemacht. Mit Interesse folgt man den vielen Problemen, zu denen Sch. teilweise mit ganz modernen Gedanken Stellung genommen hat.

Marx, Cornelius, Die Persönlichkeitspädagogik Hugo Gaudigs. 96 S. F. Schöningh, Paderborn 1925.

H. Gaudig steht als Führer der Arbeitsschulidee in Theorie und Praxis vor uns. Er gab der neuen Methode ein besonderes Ziel, indem er sie in den Dienst der werdenden Persönlichkeit stellte. Für jeden, der sich mit dem Prinzip der Arbeitsschule beschäftigt, ist es von Interesse, zu verfolgen, wie Gaudig seine Auffassung formuliert und begründet. Die Darstellung war für Marx nicht leicht, da G. seine Gedanken nirgendwo systematisch geordnet und im Verfolge seiner reichen literarischen Arbeit erst entwickelt hat. Für den Katecheten sind vor allem die Abschnitte über die wertvolle Persönlichkeit, die Selbsttätigkeit und die Lebensgebote bedeutungsvoll.

Schilgen, Hardy, Um die Reinheit der Jugend. 175 S. L. Schwann, Düsseldorf (1927). Kart. 3,20 M.; geb. 4,50 M.

Tiefe Einblicke in die seelischen Nöte vieler Jugendlichen und Sorge um ihr Heil haben dem Verfasser die Feder in die Hand gedrückt. An die Geistlichen, Eltern und Erzieher wendet er

Sich, um ihnen die Notwendigkeit zielbewußter und unablässiger Leitung der Jugend zu geschlechtlicher Reinheit vor Augen zu stellen und die geeigneten Mittel dazu an die Hand zu geben. Immer wieder betont er: Das Wissen der geschlechtlichen Dinge hat an sich keine behütende Kraft; der Jugend muß eine religiös-sittliche Einstellung zu diesen Dingen gegeben werden. Die Benutzung des Büchleins setzt pädagogischen bzw. pastoralen Takt voraus; denn in jedem Einzelfalle — und nur individuell darf die heikle Materie behandelt werden — muß sich der Erzieher ein Urteil darüber bilden, zu welchem Zeitpunkt er eingreift, mit welchen Mitteln und in welcher Form er hilft. Wer sich aber in die Ausführungen Schilgens vertieft, wird dadurch das erforderliche Taktgefühl bilden und verfeinern können.

F. J. Peters.

Religiöse Literatur.

Otten, Karl, Die heilige Freundschaft. Des sel. Abtes Aelred von Rieval Büchlein „De spirituali amicitia“. 124 S. 8°. Theatiner-Verlag, München 1927. Geh. 3 M., geb. in Leinwand 4,50 M.

Der obengenannte Abt stand an der Spitze eines Zisterzienserklosters in Rieval, Grafschaft York in England. Er starb im Alter von 57 Jahren 1166. Seine Schrift über die geistliche Freundschaft (der Übersetzer sagt mit Absicht heilige Freundschaft), die uns in vollendeter deutscher Wiedergabe vorgelegt wird, läßt einen sehr tiefen und interessanten Einblick tun in die reiche, gemütvollte Seele eines englischen Mönches aus dem 12. Jahrhundert. Sie ist angelehnt an Ciceros bekannte Schrift *De amicitia*, hebt aber die dort geschöpften Gedanken in die Wärme und Hoheit christlicher Auffassung empor. Über Wesen und Segen, Entstehung, Zweck und Pflege edler christlicher Freundschaft wird in Form von Wechselgesprächen sehr viel Schönes und Beherzigenswertes gesagt, was auch heute noch für die Freundschaftsverbindungen unter edlen jungen Menschen seine volle Bedeutung besitzt.

Soudreau, A., Hausgeistlicher am Guten Hirten zu Angers, Handbuch des geistlichen Lebens. Autorisierte deutsche Bearbeitung von Prof. Dr. B. Disteldorf in Trier. X u. 366 S. Taschenformat. N. Disteldorf, Trier 1927. Geb. in Leinwand 5 M.

Das Büchlein, das in erster Linie für Ordensfrauen und Geistliche, die solche zu betreuen haben, geschrieben ist, stammt aus der Feder eines bewährten asketischen Schriftstellers in Frankreich. Die besten Lehren über das geistliche Leben, die aus der Heiligen Schrift, den Vätern und anerkannten asketischen Meistern geschöpft sind, hat der Verfasser in systematischer Ordnung zusammengefaßt und mit seinen eigenen Gedanken durchwoben. Das Ganze ist auf einer gesunden Dogmatik aufgebaut, befließigt sich einer vernünftigen Mäßigung und hält sich frei von Übertreibungen. Freunden des geistlichen Lebens wird das Büchlein gute Dienste leisten können.

Wilhelm Stockums.



Stil und Bibelübersetzung.

Von Universitätsprofessor Dr. Alfons Schulz in Breslau¹.

Es ist nichts Neues, wenn wir uns mit dem Stil von Bibelübersetzungen beschäftigen. Über die Art und Weise, wie zu übersetzen ist, hat man schon nachgedacht in der Zeit, wo die älteste Bibelübersetzung noch nicht beendet war. Der Enkel des Jesus Sirach, der das Buch seines Großvaters aus dem Hebräischen ins Griechische überträgt, bittet in der Vorrede seine Leser um Nachsicht und Wohlwollen, wenn er trotz großer Mühe seine Sache nicht gut gemacht habe. Er erklärt ganz richtig, seine griechische Übersetzung besitze nicht dieselbe Kraft wie der Urtext. Auch bei den übrigen Büchern, die schon ins Griechische übersetzt seien, habe er nicht geringe Unterschiede zwischen Urtext und Übersetzung gefunden.

Mit dem Stil der Septuaginta war offenbar Aquila nicht zufrieden. Darum machte er eine völlig anders geartete Übersetzung. Dagegen suchte Symmachus den sklavisch wörtlichen Stil von Aquila zu ersetzen durch ein mehr klassisches Griechisch. Ein ähnliches Ziel verfolgte Hieronymus, wenn er die Itala stilistisch abrundete und so die Vulgata schuf, die aber den anspruchsvolleren Humanisten bei weitem nicht genügte. Die deutsche Übersetzung Luthers, die für seine Zeit klassisch war, wird heute in der evangelischen Kirche in durchgesehenen Ausgaben verbreitet.

Wissenschaftliche Untersuchungen über den Stil des Urtextes und der alten Übersetzungen mehren sich. Sollte es der Wissenschaft verwehrt sein, sich mit dem Stile solcher Übersetzungen zu befassen, die noch nicht auf Jahrtausende zurückblicken, sondern erst in unseren Tagen entstanden sind? Sie werden doch von ungleich mehr Menschen gelesen als jene, die jetzt einzig wissenschaftlichen Zwecken dienen. Es darf der Wissenschaft nicht gleichgültig sein, was den breiten Massen vorgelegt wird. Einen Wert dürften solche Untersuchungen jedenfalls haben: die Übersetzungen in unsere Muttersprache können uns mehr als die älteren Winke geben, wie man es machen — vielleicht auch, wie man es nicht machen soll. Erscheinungen, die wir bei den alten Übersetzungen bedauern, kommen auch heute noch vor.

Ich möchte behaupten, daß für den Vertreter der Bibelwissenschaft die Übersetzung die Hauptsache, die Krönung des Ganzen sein soll. Er muß alle Sorgfalt darauf verwenden, der großen Masse das mundgerecht zu machen, was, „vom Heiligen Geiste getragen, heilige Männer Gottes geredet haben“ (2 Petr 1, 21). Wenigstens sollte er bei all seiner Forschung immer die Übersetzung als letztes

¹ Vortrag, gehalten am 22. August 1928 auf dem V. Deutschen Orientalistentag in Bonn.

Ziel im Auge haben. Nicht jeder hat die Zeit, alles das durchzuarbeiten oder auch nur durchzulesen, was in dickleibigen Kommentaren aufgespeichert ist: was in erster Linie gelesen wird, ist die Übersetzung. Darum muß man an der Übersetzung am längsten feilen. Sie darf erst vollendet werden, wenn der Text allseitig durchgearbeitet ist. Es ist ja bekannt, daß eine gute Übertragung eine Erklärung ersetzt, und es ist bezeichnend, daß der erwähnte Enkel Sirachs seine Übersetzung ἐρμηνεία nennt.

Wenn es sich von selbst versteht, daß die Übersetzung einen guten Stil haben muß, so sei kurz auf die Frage eingegangen, was unter gutem Stil zu verstehen ist. *Eduard Engel* sagt in seiner „Deutschen Stilkunst“, einem Werke, das bis 1922 nicht weniger als 30 Auflagen erlebt hat: „Es gibt keinen guten Stil an sich, es gibt nur einen zweckmäßigen und einen zweckwidrigen Stil; jener ist der gute Stil, dieser der schlechte.“ *Engel* hat in seinen Ausführungen allerdings Schriftsteller im Auge, die ihre eigenen Gedanken niederschreiben, während es sich bei der Übersetzung darum handelt, die Gedanken des biblischen Schriftstellers in einer anderen Sprache wiederzugeben. Was aber den Stil angeht, so bestehen hier kaum Unterschiede in den Forderungen. Wenn wir also da, wo *Engel* vom „Schreiben“ redet, „Übersetzen“ sagen, so können wir gewisse seiner Leitsätze in folgender Weise umformen: „Alles Übersetzen ist eine zweiseitige Tätigkeit: man übersetzt nicht für sich, sondern für einen andern, für einen Leser, für ungezählte, unbekannte Leser. Sorgsame Rücksicht auf den Leser ist eine der Urbedingungen des guten Stils.“ „Keine Untersuchung des Stiles eines Übersetzers ist erschöpfend ohne die Antwort auf die Frage: Wie behandelt der Übersetzer seine Leser?“ „Wer sich nicht, bewußt oder unbewußt, bei jedem Satze, jedem Worte seiner Übersetzung in die Seele seines Lesers, des einen oder ihrer aller oder doch eines gewissen guten Durchschnittes versetzen kann, der wird nur wie durch ein Wunder die Seele des Lesers ergreifen.“ „Jeder Leser hat das Grundrecht, vom Übersetzer zu verlangen, daß er nicht zu den Schwierigkeiten des Gegenstandes Schwierigkeiten der Form füge, die nicht aus dem Gegenstande, sondern aus der Unbegabung des Schreibers herrühren.“

Das Wort „Unbegabung“ mag, auf zünftige Bibelübersetzer angewandt, zu stark klingen. *Aquila* hatte sicherlich die Begabung, das, was er im Hebräischen las, in gutem Griechisch wiederzugeben. Er tat es nicht, sondern versuchte in einem unmöglichen Griechisch seinen Lesern ein möglichst getreues Abbild des Hebräischen vorzulegen. Scheinbar leitete ihn dabei die Rücksicht auf die Leser. Aber in Wirklichkeit kam er den Lesern nicht entgegen. Denn ohne Kenntnis des Hebräischen konnten sie mit seinem Griechisch nicht viel anfangen. So war seine Arbeit für alle die überflüssig, die nicht gut Hebräisch verstanden. Und für solche, die es verstanden, war sie erst recht überflüssig. Sie war also überhaupt überflüssig. Und daß er das nicht einsah, sondern sklavisch wörtlich übersetzte trotz besseren Könnens, das bedeutet immerhin eine gewisse Unbegabung. Wenn heute die Reste seiner Übersetzung für die Textkritik höchst

wertvoll sind, so hat er daran nicht gedacht, derartiges nicht beabsichtigt. Für seine Zeitgenossen — und er schrieb doch in erster Linie für diese — war der Stil seiner Übersetzung zweckwidrig und darum schlecht.

Je ein abschreckendes Beispiel dieser Art, womit wir heute noch belastet sind, möchte ich noch aus der Septuaginta und der Itala nennen.

Ps 27, 9 hat die Septuaginta *μίαν ἡτησάμην παρὰ Κυρίου, ταύτην ἐκζητήσω*. Der Übersetzer mußte wissen, daß die entsprechenden weiblichen Ausdrücke im Hebräischen sächliche Bedeutung haben, und darum etwa *ἐν* und *τοῦτο* schreiben. Ob er es wissentlich oder unwissentlich nicht tat, ist gleichgültig: jedenfalls war es ein Unvermögen von ihm, sich in die Seele der Leser hineinzuversetzen, ebenso wie es gedankenlos wäre, mundartliche Ausdrücke im Verkehr mit Fremdstämmigen zu gebrauchen. Danach hat die aus der Septuaginta geflossene Itala „*unam petii a Domino, hanc requiram*“. Hieronymus dagegen hat in seiner Psalmenübersetzung „*unum*“ und „*hoc*“.

Die Itala hat Weish 1, 7 „*Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis*“, eine Stelle, die durch ihren Gebrauch in der Pfingstliturgie allgemein verbreitet ist. Leider ist die Übersetzung zweckwidrig und darum falsch, obwohl sie genau wörtlich ist. Der Urtext liest *πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γινῶσιν ἔχει φωνῆς*. Der Übersetzer hat nicht bedacht, daß *πνεῦμα* sächlich, „*spiritus*“ männlich ist: er hätte für „*hoc quod*“ eine männliche Form wählen müssen.

Doch warum in die Ferne schweifen? Sieh, das — Falsche liegt so nah! Fassen wir folgende Stelle aus einer ganz neuen Übersetzung ins Auge:

Aharon schwang sie einen Schwung vor IHM,

Aharon bedeckte über ihnen, sie zu reinigen (Lev 8, 21).

Peinlich genaue Wiedergabe der hebräischen Satzgefüge, aber undeutsch und völlig unverständlich: der wiedererstandene Aquila, der deutschen Lesern zumutet, hebräisch zu denken! — Oder eine längere Stelle:

Wenn du als Hinleitnahrung ein Ofengebäck darnahst,
sei's Kernmehl: Fladenkuchen, mit Öl verrührte, und Fladenscheiben, mit
Öl bestrichen.

Und ist Hinleite auf der Platte deine Darnahung,
Kernmehl, mit Öl verrührt, Fladen sollen sie sein;
brich ihn in Brocken, dann gießest du Öl darüber,
Hinleite ist er.

Und ist Hinleite im Tiegel deine Darnahung,
von Kernmehl in Öl werde sie angemacht.

So bringe die Hinleite, die aus diesen angemacht wird, IHM,
man nahe sie zum Priester, der reiche sie hin zur Statt,
abhebe der Priester von der Hinleite ihr Gedenk und lasse es rauchen
auf der Statt,

Feuerung: Ruch des Geruhens IHM,
und das Überbleibende von der Hinleite ist Aharons und seiner Söhne,
Abheiligung von Darheiligungen aus SEINEN Feuern (Lev 2, 4—10).

Was soll der arme Leser damit anfangen? Wer keine genaue Kenntnis besitzt von den Kunstaussdrücken für das Opfern — wohlgemerkt, von den hebräischen Ausdrücken —, der steht ratlos da.

Wer Hebräisch kann, weiß, daß das Wort für „Stab“, „Zweig“ auch für „Stamm“ stehen kann. Aber für den Unkundigen müssen Wendungen wie „Zweig Levi“, „Vaterzweig“, „je ein Mann, je ein Mann für den Zweig“ (Num 1,4) Rätsel sein.

An Aquila erinnern auch Bestrebungen, alles mögliche in die Übersetzung hineinzulegen, jede Feinheit, jeden Unterton, der in einem Wort liegen könnte, wiederzugeben. Wenn ein Übersetzer schreibt, daß die Bäume im Paradiese „lieblich anzuschauen und gut zu genießen“ waren oder noch wörtlicher „lieblich zum Anschauen und gut zum Genuß“ (Gen 2, 9), so dürfte er ungefähr den Sinn der Stelle getroffen haben. Ist es notwendig, wegen des „Mem“ zu Anfang der beiden Hauptwörter noch die Begriffe „Gegenstand“ und „Quelle“ einzuschieben und zu sagen: „allerlei Bäume, die begehrenswert als Gegenstand des Ansehens und gut als Nahrungsquelle waren?“

Daß jemand Gott als seine Stärke, seine Kraft ansieht, kann man ohne weiteres verstehen. Aber welcher Dichter wird Gott anreden mit „du meine Kraftquelle?“ (Ps 22, 20).

Bei solchen Versuchen kommt es zu ganz unbeholfenen Wendungen, wie „denn dich habe ich als vor mir gerecht beobachtet in dieser Generation“ (Gen 7, 1) oder „Ich will doch hinabfahren und sehen, ob sie durchaus entsprechend dem zu mir über sie gedrunghenen Geschrei gehandelt haben, oder ob nicht, will ich erfahren!“ (Gen 18, 21). Da wird Aquila noch übertroffen mit seinem bekannten εἰς ἀπὸ μακρόθεν. Ferner: „Beweise, o Gott, dich als stark in bezug auf das, was du uns bereitet hast von deinem Jerusalem überragenden Tempelpalast aus“ (Ps 68, 29. 30).

Aus knappen hebräischen Sätzen werden Satzungenetüme. Z. B.: „Wenn immer ich an dich auf meinem Lager mich erinnert haben werde . . .“ (Ps 63, 7). Warum nicht einfach „sooft ich an dich denke“?

Ps 22, 2 lesen wir: „warum sind fern von meiner Rettung die Worte meines löwenartigen Gebrülls?“ Wenn man den hebräischen Stamm, der häufig vom Brüllen des Löwen gebraucht wird, in dieser Weise ausnützen will, dann würde sich schon eher empfehlen „Löwengebrüll“. Von „Löwenmut“ spricht ja auch der Dichter, nicht von „löwenartigem Mut“. Aber welcher Leidende wird seine eigene Klage als ein „Gebrüll“ bezeichnen?

Ps 139, 14: „Ich danke dir dafür, daß ich in Ehrfurcht einflößender Weise wunderbar gemacht bin, daß wunderbar deine Werke überhaupt sind, und meine Seele es in hohem Grade erkennt.“

Hoheslied 1, 2: „Er küsse mich mit dem einen oder andern von den Küssen seines Mundes.“ Der Übersetzer hat sich die größte Mühe gegeben, das hebräische *min* nachklingen zu lassen, hat aber kein Glück damit gehabt. „Mit Küssen seines Mundes“ würde genau so viel besagen. Es ist kürzer und schöner. — Nach Ps 114, 2 „wurde Israel zu seinem mehrteiligen Herrschaftsgebiet“. Wenn man so ängstlich darin ist, die hebräische Mehrzahlform durch den Zusatz „mehrtelig“ auszudrücken, so könnte man schließlich für *parum* auch auf die Übersetzung „mehrtelige Schädelfront“ verfallen.

Hierhin gehört auch die Scheu, die hebräische Nennform mit einem Verhältnisswort durch ein Zeitwort mit einem Bindewort aufzulösen, sondern wortwörtlich zu übersetzen. Man vergleiche: „bis zu deinem Zurückkehren zur Ackererde“ (Gn 3, 19) — „bei ihrem Sichhinlegen und bei ihrem Aufstehen“ (Gn 19, 33. 35) — „zu dem Lande, in das du zu seiner Besitzergreifung einziehen wirst“ (Dt 7, 1) — „entsprechend dem Hochsein des Himmels über der Erde ... entsprechend dem Fernsein des Sonnenaufgangs vom Sonnenuntergang ... gleich dem Sicherbarmen eines Vaters über Kinder“ (Ps 103, 11—13).

Neben allzuwörtlichen Übersetzungen finden sich aber auch allzufreie, die nicht immer schön klingen. Wir brauchen heute im Deutschen im Übermaß die Leideform. Ist es nötig, diese Sitte durch freie Übersetzung auch noch in die Bibel hineinzupflanzen? „Daß ich Gnade gefunden in deinen Augen“ ist wörtlich, verständlich und jedenfalls nicht unschön. Warum denn daraus machen: „daß ich seitens meines königlichen Herrn bevorzugt bin“? (2 Sam 14, 22). „Bevorzugen“ setzt übrigens einen zweiten voraus. Man weiß aber nicht, welcher zweite an der Stelle gemeint sein sollte.

Das genannte Beispiel gehört zu denen, wo man Wendungen und Sätze, die an sich einfach und klar sind, umschreibt, mit größeren oder kleineren Zusätzen versieht, wo man Worte unnötig ändert. Dabei kann es nicht ausbleiben, daß ein geschraubter Stil herauskommt, der einem beim Lesen keine Freude macht. „Reißt eure Manteltücher an, bindet Sackstoff um und schlägt vor (dem toten) Abner an die Brust!“ (2 Sam 3, 31). „Doch geriet Amnon dabei in eine haßerfüllte Aufgebrachtheit über sie, infolge der Neigung, mit der er sie verfolgt hatte“ (2 Sam 13, 15). „Mein (eigner) Sohn, der aus einem mir angehörigen (Mutter-)Leibe hervorgegangen ist“ (2 Sam 16, 11). Früher übersetzte man einfacher und wahrscheinlich richtiger.

„Man hat soeben für Deinen (getreuen) Untergebenen die (Woll-)Schur vorgenommen. Der König könnte samt Deinem (getreuen) Untergebenen hinkommen“ (2 Sam 13, 24). Dazu nur drei Bemerkungen: 1. Das hebräische Wort „Knecht“, „Diener“ ist zweimal umschrieben durch das umständliche „getreuer Untergebener“. Weshalb wohl? 2. Wenn das Wort „Schur“ verdeutlicht werden soll, so liegt viel näher Schafschur als Wollschur. 3. Wenn ich einen Bekannten mitzukommen einlade, so sage ich nicht: „Du könntest samt mir kommen“, sondern „mit mir“.

Sonderbar machen sich folgende mit Flickwörtern versehene Sätze: „Wie an Fett und sogar ausgebratenem Fett soll sich (*im Gedanken an dich*) meine Seele sättigen“ (Ps 63, 6). „Und er verwarf allerdings das Zelt Josephs, und speziell den Stamm Ephraim erwählte er nicht“ (Ps 78, 67).

Nathans Gleichnis hat jetzt folgendes Aussehen (2 Sam 12, 1—4): „Zwei Bürger hatten (bisher) in einer (gewissen) Ortschaft gelebt, einer reich, einer arm. Der Reiche besaß Klein- und Rindvieh in Menge, der Arme — nichts von alledem bis auf ein einziges (noch) kleines Lämmchen, das er (erst) gekauft hatte und seitdem zu Hause zusammen mit seinen Kindern versorgte: von seinen Brocken durfte es fressen, was in seinem Napfe war, aussaufen und auf seinem Schoße schlafen — (kurz) wie ein (Schoß)kindchen wurde es behandelt. Als aber Einquartierung eintraf, fand er es zu schade, sein (schönes) Kleinvieh zu verwenden, um es den Eingetroffenen zuzubereiten; er verwendete das Lämmchen des Armen und bereitete es zu.“ — Das Gleichnis ist im einfachsten Fabelton gehalten. Das Obige ist alles andere eher als Fabelton.

Ein kürzeres Beispiel dieser Art: „Was meine älteste Tochter angeht, Merab, die könnte ich zu deiner Gattin machen. Vorausgesetzt, du mußt dich mir als Ritter bewährt haben und (insbesondere) den (gegenwärtigen) Jahwekrieg ausfechten“ (1 Sam 18, 17).

Daß sich eine Übersetzung der Heiligen Schrift in die Muttersprache freihält von Anleihen aus anderen Sprachen, von Fremdwörtern, sollte sich von selbst verstehen. *Emil Dimmler* wendet in seinem lesenswerten Büchlein „Schriftlesung“ (1917) in launischer Weise darauf die Forderung im Gesetze an (Lev 19, 19; Dt 22, 9—11), den Acker nicht mit zweierlei Samen zu besäen, kein aus Wolle und Leinen gewobenes Kleid zu tragen, auf einen Weinberg keinen Samen zu streuen, Ochs und Esel nicht zusammen an den Pflug zu spannen. Ein paar Fremdwörtern sind wir aber bei unseren Streifzügen schon begegnet. Es sind leider nicht die einzigen. Hier noch eine reiche Auswahl:

Mann und Weib werden „zu einem Individuum“ (Gn 2, 24). „Nämlich die Augen Israels waren infolge des Greisenalters schwer reagierend, daß er nicht mehr zu sehen vermochte“ (Gn 48, 10). „Und speziell er veranstaltete seinem Vater eine Trauerfeier von sieben Tagen“ (Gn 50, 10). „Sie und das ganze Wild nach seiner Spezies und alles Vieh nach seiner Spezies und alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht, nach seiner Spezies und alle Vögel nach ihrer Spezies, jeglicherlei Geflügel mit jeglicherlei Flügel“ (Gn 7, 14). „Währenddem existierten die Wasser bei immer fortschreitendem Abnehmen bis zum 10. Monat“ (Gn 8, 5). „Eine Zufluchtstätte war der von Ur an (so!) existierende Gott“ (Dt 33, 27). (Warum nicht einfach „der Gott der Urzeit? Fürchtet man etwa, der Leser könnte auf den Gedanken kommen, der Gott der Urzeit lebe in der Gegenwart nicht mehr?) „Ihr Inneres sind katastrophale Pläne“ (Ps 5, 10). „Mit dem Loyalen zeigst du dich ja überhaupt loyal“ (Ps 18, 26). „Von Loyalität und Rechtsnorm will ich singen: Dir, Ewiger, will ich (*damit*) eine poetische

Verherrlichung darbieten“ (Ps 101, 1). „Ferner mit meinen Lippen habe ich alle Gerichtssentenzen deines Mundes erzählt. An der Direktive deiner Bezeugungen habe ich mich schon immer erfreut . . . Die Direktive der Treue habe ich schon immer erwählt, deine Rechtsnormen (und Gerichtsurteile) immer unanständig gefunden . . . Als Schlacken hast du alle Frevler des Landes außer Kurs gesetzt“ (Ps 119, 13. 14. 30. 119). „Indem du nach allen von ihm gewiesenen Direktiven wandelst“ (Dt 8, 6). „Die Zunge deiner Hunde, nun die soll an Feinden ihre Portion haben“ (Ps 68, 24). „Man hat die dir, o Gott, gewidmete Prozession gesehen“ (Ps 68, 25). „Unsere Rebellionen“ (Ps 103, 12). „Zu dir haben sie geschrien und sind faktisch entschlüpft . . . Ich bin das Schmähobjekt von gewöhnlichen Leuten . . . Auf Todesstaub hast du mich reduziert . . . Sie werden meine Kleider einander zuteilen und speziell über mein Gewand das Los werfen“ (Ps 22, 6. 7. 16. 19). „Ein Vollbringer von Gerechtigkeitserweisungen ist der Herr und von Gerichtsakten zugunsten aller Vergewaltigten“ (Ps 103, 6). „Alle meine Wege hast du mit Interesse begleitet“ (Ps 139, 3). „Nur energisch sei darin, nicht das Blut zu verzehren“ (Dt 12, 23). „Daß meine Hand sich an die Gerichtsaktion macht“ (Dt 32, 41). „In Konsequenz davon befahl Jahwe uns“ (Dt 6, 24). Dabei ist „in Konsequenz davon“ offenbar nur die Wiedergabe des sogenannten *Waw consecutivum*. Mit demselben Recht könnte das unzähligemal vorkommende „und er sprach“ jedesmal übersetzt werden mit „in Konsequenz davon sprach er“! „Als Zeugnis ablegende Institution hat er ihn in Joseph eingesetzt“ (Ps 81, 6). „Vielmehr den Ort, den Jahwe, euer Gott, aus allen euren Stammgebieten erwählen wird, um seinen Namen dort zu deponieren“ (Dt 12, 5).

Ich wüßte nicht eine von diesen Stellen, wo nicht ein deutscher Ausdruck entschieden besser am Platze wäre.

Viele von den beigebrachten Stellen stammen aus dichterischen Stücken. Natürlich hat der Leser den Wunsch, auch im Deutschen dichterische Form zu finden. Aber da muß der Übersetzer vorsichtig sein. *E. Dimmler* hebt mit Recht hervor, daß das nicht jedermanns Sache ist, und daß es Grauen erregt, wenn sich ein Unberufener zu dichterischer Sprache versteigen will. Noch schlimmer wirkt es, wenn man das, was reine Prosa ist, dichterisch übertragen will. Man beurteile die folgende Stelle aus Job 2, 7. 8:

Da ging der Herr vom Satan weg
und schlug den Job
mit einem schrecklichen Geschwür
vom Kopfe bis zum Fuß.
Er nahm sich eine Scherbe,
um sich damit zu schaben,
und saß dabei im Aschenhaufen.

Daß dichterische Form beabsichtigt ist, sieht man nicht nur aus dem Absetzen der Zeilen, sondern auch aus manchen Umstellungen, Auslassungen und

Freiheiten. Eine schlichte Übersetzung in ungebundener Rede wäre viel wirksamer gewesen.

Nicht alle Mittel der hebräischen Dichtkunst kann man ohne weiteres nachahmen. Das Preislied auf die tüchtige Hausfrau (Spr 31, 10—31) besteht bekanntlich aus 22 Doppelzeilen, von denen jede mit einem Buchstaben des hebräischen Abc beginnt. Will man das im Deutschen nachmachen, so muß man zunächst vier von unseren 26 Buchstaben weglassen. Was dann im einzelnen herauskommt, sei an ein paar Proben gezeigt.

„Ach der, dem da ein wackres Weib zuteil geworden . . .“

Seit wann beginnt man ein Preislied mit dem Schmerzensruf „Ach“? Außerdem besagt der Text etwas ganz anderes.

„Die Arbeit, die ist ihre Lust;
sie tut nach Wolle und nach Flachs sich um.
Es gleicht einem Kauffahrteischiff sie.
Gern hätte sie ein Feld; sie kauft es sich . . .“

Ich fürchte folgendes. Wer anfängt zu lesen: „gern hätte sie ein Feld“, der fährt fort: „bekommt es aber nicht“!

„Kommt sie alsdann zum Stoff fürs Spinnen,
so fassen ihre Hände fest die Spindel.“

Aber nicht die Frau würde zum Stoff kommen, sondern der Stoff zu ihr. Und vom Spinnstoff redet der Text gar nichts.

Es mögen noch einige Versuche folgen, Dichtungen in dichterischer Form wiederzugeben.

„Ach du, der du in deiner Wut dich selbst zerreiðest . . .

(Job 18, 4)

Für Silber gibt es eine Fundstätte
und ein Ort fürs Gold, das hier geläutert wird.
Man holt auch Eisen aus der Erde,
Gestein, das man zu Erz umschmelzt.
Der Finsternis macht man ein Ende;
mit aller Tüchtigkeit durchforscht man das Gestein
in Dunkel und in Finsternis.

Man läßt sich einen Schacht von fremdem Volke brechen,
das so herabgekommen, daß sie nimmer Männer sind,
so tief gesunken, um noch Menschen gleichzustehen,
das hingezogen ist nach einem Land,
aus dem wohl Brotkorn sprießt,
wo's unten aber anders ist,
fest wie ein Fundament,
nach einem Orte, dessen Steine Saphir sind
und der daneben Goldstaub liefert . . .

(Job 28, 1—6)

Nicht länger laß ich's mehr bewenden
mit jener drei-, ja vierfachen Verschuldung Israels,
daß sie Unschuldige um Geld einhandeln
und Arme um ein Paar Sandalen,
sie, die der Armen Haupt
bis in den Staub der Erde treten,
Verkehr mit den Bedürftigen pflegen,
und dabei geht der Mann mit seinem Vater
zu einem und demselben Mädchen,
und schänden dadurch meinen heiligen Namen. (Am 2, 6. 7)

Groß zieh ich Kinder, bring sie hoch;
doch sie betragen gegen mich sich schlimm.
Ein Ochs kennt den, der ihn besitzt,
ein Esel seines Herren Krippe.
Nur Israel weiß nichts;
nur meinem Volk ist nichts bekannt. (Jes 1, 2. 3)

Dagegen spricht der Herr, der Herr:
Daraus wird nichts.
Das gibt es nicht. (Jes 7, 7)

Denn alle Stiefel derer, die mit Kriegslärm auftreten,
und die mit Blut befleckten Kleider,
sie kommen in das Feuer
und werden seine Nahrung.
Ein Kind wird nämlich uns geboren ...“ (Jes 9, 4. 5)

Es mag genug sein. Ich habe die Beispiele aufs Geratewohl herausgegriffen aus ganz neuen Übersetzungen. Namen sind nicht genannt. Es kommt mir nicht darauf an, wer so etwas geschrieben hat, sondern was geschrieben ist. Aus diesem Grunde muß ich es mir auch versagen, das unleugbar Gute und Vortreffliche in den benutzten Büchern hervorzuheben. Aber ich kann beim besten Willen nicht behaupten, daß die vorgelegten Proben schön sind. Und Zahlreiche, denen ich meine Bedenken vorgetragen, haben mir recht gegeben — mitunter in sehr scharfen Ausdrücken. Ich habe Jahre lang beobachtet und den Eindruck gewonnen, als ob es in dieser Hinsicht nicht besser geworden wäre, sondern eher schlechter. Es muß doch auffallen, daß die Kritik über die eine Bibelübersetzung, aus der Stücke vorgelegt wurden, das folgende Urteil gefällt hat: „Es gibt nur eine Stimme des Staunens darüber, daß es gelungen, das Wort Gottes in einer solchen Sprache nachzuprägen.“ Eine andere Besprechung rühmt an ihr „die tiefe, echt deutsche Schönheit der Sprachgestaltung“. Eher wäre man versucht zu sagen: „Muse, verhülle dein Haupt!“ Wenn ich nach langem Zögern wage, meine Bedenken der Öffentlichkeit vorzutragen, so gibt

man mir vielleicht im einzelnen recht und stimmt mir bei, daß die Form dieser Übersetzungen nicht schön sei.

Aber schon höre ich zwei Einwendungen. Die eine im Namen der Wissenschaft. Solche Untersuchungen beruhten auf Schulmeisterei und seien unwissenschaftlich. Die wahre Wissenschaft gehe auf dem Gehalt, auf das Innere, die Wissenschaft habe gar keine Zeit, sich mit derlei Äußerlichkeiten und Kleinigkeiten abzugeben.

Aber die Exegese hat sich mit genug Wissenschaften abzugeben. Anleihen bei ihnen zu machen: mit Sprachwissenschaft, in erster Linie mit den alten Sprachen, mit orientalischer und klassischer Altertumskunde, Geschichte und Vorgeschichte, Erdkunde und Völkerkunde. Sollte es da unwissenschaftlich sein, auf die Gesetze der deutschen Stilkunde zu achten? Ein Herder und Goethe haben sich begeistert an der Schönheit der Bibel, besonders des Alten Testaments. Man hat Bücher geschrieben über die Schönheit der Bibel. Was nützt diese Schönheit der Menschheit, die doch zum allergrößten Teil die Sprachen der Bibel nicht versteht, wenn wir uns keine Mühe geben, diese Schönheit einigermaßen zum Gemeingute der Menschheit zu machen? Die Vertreter der Wissenschaft dürfen das nicht anderen überlassen. Sie selbst müssen mitarbeiten.

Ein anderer Einwand könnte gemacht werden im Namen der Religion. Man wird vielleicht denken an das Pauluswort von der „Torheit der Verkündigung“ (1 Kor 1, 21), daran, daß Gott „das Törichte der Welt auserwählt hat, um zu beschämen die Weisen“ (V. 27), es genüge, wenn die Bibel zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit und zur Übung der Sittlichkeit mithelfe — auf die Form komme es dabei überhaupt nicht an.

Aber der von der Torheit der Welt redete, hat sich nicht abhalten lassen, in demselben Briefe das Hohelied von der Liebeniederzuschreiben, das schon vom rein menschlichen Standpunkte aus seinen Ehrenplatz in dem Schrifttume der Welt behalten wird. Und bei dem Manne, der vielleicht Christus am besten begriffen hat, bei dem Armen von Assisi, vertrug sich unbedingte Selbstverleugnung und Demut sehr gut mit einer Sprache in seinen Predigten und Liedern, die unser Staunen erregt.

Noch ein Vergleich sei gestattet. Wie durch die Bibel, so sollen wir auch durch unsere Gotteshäuser Gott näher gebracht werden. Hier legt man sehr großen Wert auf Schönheit. Die kirchlichen Kreise verschmähen durchaus nicht die Hilfe von sachverständigen Beratern, von Baumeistern, Künstlern und Konservatoren. Es gibt gesetzliche Vorschriften, die einen unschönen Kirchenbaustil zu verhindern suchen, und wir sind froh darüber. Sollte das, was jeder für richtig hält bei Neubauten steinerner, toter Tempel, nicht auch selbstverständlich sein bei dem Neubau des Gotteswortes in die lebendige Sprache des Volkes? Baukunst und Stilkunst haben an sich beide nichts mit der Religion zu tun. Aber wie die Baukunst, so können wir auch die Stilkunst in den Dienst der Religion stellen, wenn wir sie verwerten für den edelsten und wichtigsten Teil unserer Wissenschaft, für die Übersetzung des Gotteswortes in die Sprache, die uns die Mutter gelehrt.

Geschichte, Stand und Arbeitsmethode der proletarischen Freidenkerbewegung.

Von Dezernent Dr. K. Algermissen in M.Gladbach (Volksvereinszentrale).

Die praktische Mahnung, die St. Augustin in seiner Abhandlung „De vera religione“ der Seelsorge seiner Zeit in Hinsicht auf die pastorelle Behandlung des Sektenwesens gibt: „Utamur haereticis, ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes cautiores et vigilantiores simus“, gilt auch für die seelsorgerische Behandlung des heutigen Freidenkertums. Wie die kirchenfeindlichen, so läßt Gott auch die antichristlichen Bewegungen zu, nicht um seiner Kirche zu schaden, sondern der Wahrheit zum Siege zu verhelfen. Wir Seelsorger sollen wirken und schaffen im Sinne dieser göttlichen Weisheit, die das Böse dem Guten dienstbar zu machen weiß. Das ist der Sinn des „Utamur haereticis“ — Utamur infidelibus!

Je mehr die Mächte der Finsternis mit falschen Werten und Wahnworten die Gemüter zu umnebeln und die geistige Atmosphäre zu verdunkeln suchen, um so stärker müssen wir als die von Gott bestellten geistigen Führer des Volkes das Licht Christi aufleuchten lassen: „catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes.“ Je stärker und überraschender die Augenblickserfolge solcher Bewegungen sind, um so mehr erwächst uns die Pflicht der Wachsamkeit, des Aufhorchens, des Nachdenkens, des Überlegens, die Pflicht der Gewissensforschung über eigene Arbeit und Arbeitsmethoden: „ut cautiores et vigilantiores simus.“ Es trifft das Wort aus „Faust“ zu:

„Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen.
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh'.
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt.“

Der Gegner muß der Wahrheit dienstbar gemacht werden, das ist der Grundgedanke des Augustinischen Wortes. Nur diese Einstellung zum Gegner bewahrt vor Mißmut, Niedergeschlagenheit, Erlahmen der Kräfte. Nur diese Einstellung spannt die Kräfte bis zum äußersten, läßt sie wachsen mit der wachsenden Arbeit und dem Mut des Gegners. Diese Einstellung wird den Seelsorgern in Zukunft besonders nottun im Hinblick auf die Anstrengungen und Erfolge des proletarischen Freidenkertums.

1. Die Entwicklung der proletarischen Freidenkerbewegung.

Bekanntlich hat das Freidenkertum sich in der Nachkriegszeit vollständig neu organisiert¹. In Deutschland wurde das „Weimarer Kartell“ der Vorkriegs-

¹ Vgl. E. Drahn, „Moderne Freidenkerbewegung“ in „Süddeutsche Monatshefte“ 1928, Heft 9; Cl. Taessler, „Das Freidenkertum, sein Wesen, seine Geschichte usw.“; ders. „Freidenker“ in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ 2. Aufl. Bd. 2, Sp. 752 ff., 1928;

zeit zu Grabe getragen. Über den Krieg hinüber rettete sich der Monistenbund, der 1906 von *Ernst Häckel* gegründet wurde. Er hat wohl weniger Krisen durchgemacht als andere freigeistige Verbände, was allerdings durchaus kein Zeichen inneren Lebens ist. Ganz ohne Reibungen scheint es auch im Monistenbund nicht abgegangen zu sein. 1923 schieden mehrere führende Monisten wie *Ed. Aigner*, *A. Horneffer* und *J. Unold* aus dem Verbands aus². Heute zählt der Monistenbund rund 10 000 Mitglieder. Sein Organ sind die „Monistischen Monatshefte, Monatsschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung“, herausgegeben in Hamburg vom Deutschen Monistenbund. Die Auflagezahl beträgt 7000. An der Spitze des Bundes stehen Intellektuelle als Führer.

Im Jahre 1921 entstand der „Volksbund für Geistesfreiheit“ aus dem Zusammenschluß des 1881 von *Büchner* gegründeten „Freidenkerbundes“ mit dem „Bunde freireligiöser Gemeinden“, der sich 1859 aus der Vereinigung der deutschkatholischen Reste mit den freien protestantischen Gemeinden, den sogenannten „Lichtfreunden“, gebildet hatte. Die dem „Bunde freireligiöser Gemeinden“ angehörenden einzelnen Bundesvereine, wie z. B. „Die freireligiöse Gemeinde Berlin“, der „Bund der Atheisten“, Berlin, usw. haben ihre lokalen Bezeichnungen beibehalten, gehören aber zur Gesamtorganisation des „Volksbundes für Geistesfreiheit“, der heute insgesamt 60 000 Mitglieder in 150 Gemeinden zählt und als Organ „Die Geistesfreiheit“ in einer Auflage von 32 000 herausgibt. Der Monistenbund wie der „Volksbund für Geistesfreiheit“ haben den ehemaligen bürgerlichen Charakter des Freidenkertums bewahrt.

Die größte Bedeutung und die führende Stelle in der Freidenkerbewegung der Gegenwart hat das proletarische Freidenkertum errungen, das durchaus radikal-materialistisch eingestellt ist. Das proletarische Freidenkertum bildet die Weltanschauungsorganisation des Marxismus. Es hat im Rahmen des Gesamtsozialismus in weltanschaulicher Hinsicht die Stellung, die in politischer Hinsicht die kommunistische und sozialdemokratische Partei und in wirtschaftlicher Hinsicht die entsprechenden Gewerkschaften und Betriebsorganisationen haben³. Diese besondere Weltanschauungsorganisation des Proletariats innerhalb des Sozialismus ist noch jung, ihre Erfolge datieren erst aus der Nachkriegszeit. Den Grundstein legten jene 12 Mann, die sich im Februar 1905 in Berlin zum „Verein der Freidenker für Feuerbestattung“ zusammenschlossen. 1908 erfolgte zu Eisenach die Gründung einer zweiten selbständigen Organisation,

„Unsere Arbeit — unsere Kritiker. Bericht des Verbandsvorstandes“, Freidenker-Verlag, Berlin 1928: *P. E. Schlund O. F. M.*, „Die neue Freidenkerbewegung“ in „Allg. Rundschau“ 1927, 404 ff., und *meine* Darlegungen im „Anzeiger f. d. katholische Geistlichkeit“ 1927, Nr. 3 u. 4 und im „Volksverein“, 1928, Heft 2. — Über die Organisation der Vorkriegszeit vgl. *H. Heil*, „Das Freidenkertum“, Paderborn 1922. Die Entwicklung der Nachkriegszeit ist in diesem Werk nicht berücksichtigt.

² Vgl. *Schneider*, „Kirchliches Jahrbuch der evang. Landeskirchen Deutschlands“ 1924, 474.

³ Vgl. *A. Lindemann*, „Was wollen die proletarischen Freidenker?“, Leipzig, Verlagsanstalt Prol. Freidenker (o. J.).

nämlich des „Zentralverbandes proletarischer Freidenker Deutschlands“. Trotz der imponierend klingenden Namen blieben Mitgliederzahl und Erfolge in der Vorkriegszeit sehr gering. Die Kampfmethodik dieser Freidenkerorganisationen war rein negativ polemisch. Durch Bibelkritik und Brandmarkung der Kirche, besonders durch Aufdeckung ihrer tatsächlichen oder vorgeblichen Mißstände aus der Vergangenheit, suchte man die Massen zum Abfall zu bringen⁴. *Corvins* „Pfaffenspiegel“ und *Rosenows* „Wider die Pfaffenherrschaft“ waren die Bibel dieser Bewegung.

Der Weltkrieg wurde der geistige Verbündete des proletarischen Freidenkertums. Gerade auf die Massen der einfachen Arbeiter stürmte eine Fülle von Problemen ein, die sie seelisch nicht verarbeiten konnten. Gerade diese Massen litten am meisten unter der körperlichen und wirtschaftlichen Not, die ihrerseits wieder nervöse und seelische Leiden im Gefolge hatte. So wurde gerade bei diesen Massen eine Seelenstimmung geschaffen, in der Mißgriffe einzelner kirchlicher Organe oder Personen sich ungeheuer verderblich auswirken mußten und allzu leicht übersehen wurde, daß die Kirche in ihrem Oberhaupt von Anfang bis zu Ende nicht Krieg und Sieg, sondern nur Frieden und Völkerverbrüderung im Auge gehabt und alles getan hatte, die entsetzlichen Wirkungen des Krieges zu lindern und Öl in Wunden zu gießen, die andere geschlagen hatten. Der Umsturz von 1918 gab den arbeitenden Massen mehr Macht und Bewegungsfreiheit; und es läßt sich nicht leugnen, daß die proletarische Freidenkerbewegung in einer Zeit, wo das ganze Volk in sinnlosen Vergnügungstaumel geriet und auch ein Teil der katholischen Organisationen der kitschigen Zeitströmung in weitem Maße erlag, die Zeitlage klar erkannte und mit ungeheurer Zähigkeit und scharfer Zielsicherheit vorwärtstrebte. Bald wuchsen überall selbständige proletarische Freidenkervereine aus dem Boden.

Das erste Ziel der Gesamtbewegung war die Schaffung einer einheitlichen deutschen Massenorganisation der proletarischen Freidenker. Jedes Jahr der Nachkriegszeit brachte die proletarische Freidenkerbewegung diesem Ziel einen Schritt näher. Der 1908 gegründete „Zentralverband proletarischer Freidenker“ sog 1921 eine Anzahl kleiner selbständiger proletarischer Freidenkerorganisationen in sich auf und etablierte sich als „Gemeinschaft proletarischer Freidenker“. Neben ihm arbeitete als zweite Hauptorganisation der „Verein der Freidenker für Feuerbestattung“ in Berlin. Da sich letzterer immer mehr aus einer freigeistigen Feuerbestattungskasse zu einer Freidenkerekampfororganisation entwickelte, unter Hervorhebung der allgemeinen proletarischen Freidenkeraufgaben⁵, waren die Vorbedingungen gegeben zum letzten großen Zusammenschluß. Nach Überwindung zahlreicher Krisen und Entfernung störender Ele-

⁴ W. u. A. Lindemann, „Die proletarische Freidenkerbewegung“, Leipzig, Freidenker-Verlag, 1926; R. Zimmer, „Zur Geschichte des Freidenkertums“ im „Freidenker-Taschenkalender 1928“, 97—106, Verlag Heute u. Morgen, Berlin.

⁵ Lindemann, Prol. Fr.-Bewegung, 19.

mente kam es am 9. Januar 1927 im Plenarsitzungssaale des ehemaligen Herrenhauses zu Berlin⁶ zur Verschmelzung des „Vereins der Freidenker für Feuerbestattung“ mit der „Gemeinschaft proletarischer Freidenker“. Die aus dieser Verschmelzung hervorgegangene Organisation, der eigentliche heutige proletarische Freidenkerverband Deutschlands, nennt sich „Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung“ mit dem Sitz in Berlin. Dieser Verband zählte am 31. Dezember 1927 insgesamt 522 998 Mitglieder, wovon 24 026 Personen unter 18 Jahren waren⁷. Die Mitgliederzahl ist in fortwährendem Steigen begriffen und betrug Anfang April 1928 bereits 550 261. In dem Gesuch, das der „Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung“ unter dem 14. März 1928 an die preußische Staatsregierung in Berlin richtete, um die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes zu erhalten, lesen wir betr. dieser Mitgliederzahl den Satz: „Die Mitgliederzahl verteilt sich über das gesamte Gebiet der deutschen Republik. Auf das Gebiet des Freistaates Preußen entfallen 367 508 Mitglieder.“

Als Hauptzweck dieses proletarischen Freidenkerverbandes wird in § 1 der Satzungen angegeben „die Verbreitung des Atheismus“. Die Mitglieder dieses Verbandes gehören der kommunistischen und sozialistischen Partei an, im Vorstande arbeiten die Vertreter beider Richtungen gemeinsam. Wenn auch von der Gründung bis heute innerhalb des Verbandes scharfe Gegensätzlichkeiten bestehen zwischen den kommunistischen und sozialistischen Mitgliedern, die auf der Generalversammlung zu Frankfurt a. M., 14.—16. Juli 1928, sogar in schwerste persönliche Beschimpfungen ausarteten⁸, so ist doch zu bedenken, daß es sich bei diesem Familienstreit nur um gewisse mehr oder weniger radikale Methoden handelt, beide Richtungen aber in der letzten Zielsetzung, dem Kampf gegen jede Religion und der positiven Ausbreitung des Atheismus, vollständig eins sind. Wir haben es in diesem Verbande mit einer antireligiösen Kampforganisation von gewaltigen Ausmaßen zu tun, deren relativ schnelles Wachstum und klare Zielsetzung eine ernste Mahnung für uns bedeutet. Vor allem ist zu beachten, daß diese deutsche Organisation eingegliedert ist einem internationalen Verbande, der die Gefahr, die das proletarische Freidenkertum für die Zukunft bedeutet, zu einer Weltgefahr macht.

⁶ Den Tagungsbericht gibt der „Freidenker“ 1927, Nr. 2.

⁷ Da in Schriften und Artikeln über die proletarische Freidenkerbewegung die Zahlenangaben usw. sich sehr widersprechen, habe ich an die Leitungen des „Verbandes für Freidenkertum und Feuerbestattung“ in Berlin, der „Reichsarbeitsgemeinschaft der freigeistigen Verbände der deutschen Republik“ zu Leipzig und an das Generalsekretariat der „Internationale proletarischer Freidenker“ in Wien genau detaillierte Anfragen gerichtet, die von den drei Verbänden im einzelnen beantwortet wurden, so daß die obigen Angaben als zuverlässig anzusehen sind.

⁸ Vgl. die von der kommunistischen Richtung herausg. Schrift „Zentrumssozialisten oder Opposition?“, Berlin, Element-Verlag, 1928, dagegen „Unsere Arbeit — unsere Kritiker“, Berlin 1928.

Das war nämlich das zweite Ziel der proletarischen Freidenkerbewegung der Nachkriegszeit, die proletarischen Freidenkerorganisationen, die sich gleichzeitig mit der deutschen in verschiedenen Kulturländern entwickelt hatten, zu einer internationalen Arbeitsgemeinschaft zusammenzuschließen. Durch zähe Arbeit wurde dieses Ziel im Jahre 1925 erreicht. Am Pfingstfeste jenes Jahres kam es in Teplitz zur Gründung der „Internationale proletarischer Freidenker“ (IPF.), die ihren Sitz in Wien VII, Hermannngasse 2, hat und heute 1 650 000 organisierte proletarische Freidenker in 16 Organisationen zählt, die sich auf folgende zehn Länder verteilen: Deutschland, Österreich, Tschechoslowakei, Rußland, Frankreich, Polen, Schweiz, Dänemark, Belgien und Nordamerika. Die IPF. hatte sich im Januar dieses Jahres für ihre Generalversammlung die Stadt Köln ausgesucht.

Daß die proletarische Freidenkerbewegung vor keinem Opfer zurückscheut, hat sie wohl am besten dadurch gezeigt, daß sie im Kampf gegen die Kirche Hand in Hand geht mit freigeistigen Organisationen, deren Mitglieder zum großen Teil bürgerlichen und gebildeten Schichten des Volkes angehören. Im Oktober 1922 wurde in Magdeburg die „Reichsarbeitsgemeinschaft der freigeistigen Verbände der deutschen Republik“ gegründet (der freigeistige Führer *Tschirn* nannte diese Magdeburger Tagung „das freigeistige Nizäa“), der heute folgende Organisationen angehören: Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung (550 261 Mitglieder), Volksbund für Geistesfreiheit (60 000), Deutscher Monistenbund (10 000), Bund sozialistischer Freidenker (20 000), Bund der Freidenkerjugend (1000), Reichsverband dissidentischer Fürsorge (75 000). Der Vorsitz wechselt alle zwei Jahre und liegt zur Zeit beim Volksbund für Geistesfreiheit, dessen Geschäftsführer *Carl Peter*, Leipzig, derzeitiger Vorsitzender der Reichsarbeitsgemeinschaft ist. Die Zusammenarbeit der in der Reichsarbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen Verbände besteht in der gemeinsamen Beratung aller Kulturfragen und Vertretung der gemeinsamen Interessen bei den Parlamenten und Staatsbehörden, ferner in der Arrangierung von Propaganda-, Angriffs- und Abwehrmaßnahmen, die der Kampf für die atheistische Weltanschauung verlangt. Gewöhnlich pflegt seit 1922 diese Reichsarbeitsgemeinschaft jährlich eine Werbewoche für Kirchenaustritt zu veranstalten. In der Kirchenaustrittswoche 1927 wurden über 1100 Versammlungen in ganz Deutschland gehalten.

Die Erfolge dieser zähen und zielsicheren Arbeit sind erschütternd genug, wie uns die Kirchenaustrittsbewegung und die Zunahme der Konfessionslosen zeigt⁹. Die Kirchenaustrittsbewegung der Nachkriegszeit zeigt folgendes Bild:

⁹ An Quellen kommen in Betracht: 1. Das Statistische Jahrbuch für das Deutsche Reich, 46. Jahrg., 1927, 9. — 2. „Wirtschaft u. Statistik“, Berlin, 7. Jahrg. 1927, 492. — 3. *Schneider*, Kirchliches Jahrbuch für die evang. Landeskirchen Deutschlands, Gütersloh, 54. Jahrg., 1927, — 4. *Krose*, Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, Freiburg i. Br., 13. Band, 1926 u. 14. Band, 1927. — Eine gute Zusammenstellung gibt der „Freidenker“ in Nr. 2, Jahrg. 1928.

im Jahre	aus der katholischen Kirche	aus der evangelisch. Kirche
1919	33 842	229 778
1920	44 704	305 584
1921	40 447	246 075
1922	24 500	149 709
1923	18 075	111 866
1924	22 430	68 341
1925	34 752	131 739
also in den ersten sieben Jahren der Nachkriegszeit	218 750	1 243 092

Diese erschütternde Statistik stimmt überein mit der von der Reichsstatistik festgestellten Zahl der Konfessionslosen¹⁰.

Diese Zahl, die 1910 im ganzen Reich trotz jahrzehntelangen Kampfes der Sozialdemokratischen Partei gegen das Christentum erst 209 348 betrug, ist bis 1925 auf 1 550 649, also von 0,4% auf 2,5% der Gesamtbevölkerung, gestiegen. An der Spitze steht Hamburg mit 6,81% der Gesamtbevölkerung. Es folgen der Reihe nach Bremen (6,8%), Sachsen (5,5%), Braunschweig (4,84%), Thüringen (4,37%), Anhalt (4,18%), Preußen 2,6% (übersteigt also um ein geringes den Reichsdurchschnitt), Lübeck (1,34%), Hessen (1,31%), Baden (0,84%), Oldenburg (0,67%), Württemberg (0,65%), Mecklenburg-Schwerin (0,58%), Bayern (0,46%), Mecklenburg-Strelitz (0,31%), Lippe (0,16%), Schaumburg-Lippe (0,11%)¹¹.

Dieser Vergleich der einzelnen Länder zeigt uns klar und deutlich, daß die Abfallsbewegung nicht in erster Hinsicht mit der Konfession, sondern mit den Großstadt- und Industrieverhältnissen zusammenhängt. Bezeichnend ist, daß z. B. in der Stadt Leipzig die Anzahl der Katholiken vom 1. Dezember 1910 bis 16. Juni 1925 von 26 220 zurückging auf 18 351, während in der gleichen Zeit die Anzahl der Konfessionslosen stieg von 1464 auf 70 899¹².

Wie groß die Gefahr auch für unsere katholische Kirche ist, zeigt das Beispiel der Stadt Wien. „Dort stieg die Zahl der Austritte im Jahre 1919 auf 7472, 1920 auf 7910, 1921 auf 8108, 1922 auf 9268, 1923 auf 22 888, 1924 auf 10 422, 1925 auf 11 460, 1926 auf 13 505, 1927 wird, wenn die Schlußziffer bekannt sein wird, die Rekordziffer erreicht sein mit etwa 25 000¹³.“

¹⁰ Die deutsche Reichsstatistik kennt die Bezeichnung „Konfessionslose“ an sich nicht. Sie zählt nur Ev., Kath., Andere Christen, Israeliten, Sonstige. Da der Begriff „Andere Christen“ außerordentlich weit geht, so trifft die unter „Sonstige“ erfaßte Zahl, von einer ganz geringen Differenz abgesehen, zusammen mit der Zahl der „Konfessionslosen“.

¹¹ „Der Freidenker“ 1927, Nr. 10.

¹² Zustände in anderen deutschen Städten sind zum großen Teil geradeso betrübend, wie uns die Darlegungen von Kohler im „Almanach für die Diözese Rottenburg 1928“, 135, zeigen.

¹³ Mitteilung aus der Wiener „Reichspost“, zitiert in der „Vossischen Zeitung“ vom 2. Februar 1928.

Im fast gleichen Verhältnis stieg in Deutschland in der Nachkriegszeit diese Zahl der Feuerbestattungen, wie folgende Statistik zeigt:

Im Jahre	Krematorien	Einäscherungen
1900	5	639
1905	10	1 768
1910	24	6 084
1915	47	10 650
1920	53	16 848
1925	69	31 107
1926	76	40 045

Im Jahre 1927 standen beispielsweise in der Stadt Berlin 1095 Feuerbestattungen nur 1056 Erdbestattungen gegenüber. Gleiche Prozentsätze des Niederganges des kirchlichen Lebens offenbaren uns die Statistiken der Taufen und Trauungen der katholischen Pfarrämter. Bei all diesen Erscheinungen ist ferner zu berücksichtigen, daß ein bei weitem noch viel größerer Teil der Gemeindeglieder, der innerlich gerade so abgestanden ist, äußerer Umstände wegen die letzten Konsequenzen nicht zu ziehen wagt und das kirchliche Leben der Form nach äußerlich weiter mitmacht. Wir sehen, wie überall die zähe, konsequente Arbeit des proletarischen Freidenkertums reiche Früchte trägt.

Diese Erfolge verdankt das proletarische Freidenkertum vor allem seiner klug ausgedachten, geradezu raffinierten Arbeitsmethode.

2. Die Arbeitsmethode des proletarischen Freidenkertums.

Für die Arbeitsmethode der proletarischen Freidenkerbewegung sind maßgebend die Richtlinien, die die IPF. zu Pfingsten 1925 auf der Gründungstagung in Teplitz, und das Aktionsprogramm, daß dieselbe IPF. auf dem zweiten Kongreß vom 12. bis 14. Dezember 1925 zu Leipzig ausgearbeitet hat. Diese internationalen Satzungen erhalten durch die Statuten der in den einzelnen Ländern angeschlossenen Verbände ihre Ergänzung und lokale Ausgestaltung. Für Deutschland kommen in Betracht die auf der Tagung am 9. Januar 1927 zu Berlin beschlossenen Satzungen des „Verbandes für Freidenkertum und Feuerbestattung“ und das ehemalige Programm der in diesen Verband eingegangenen „Gemeinschaft proletarischer Freidenker“.

Bedingt sind die einzelnen Satzungen und Arbeitsrichtlinien durch Wesen und Zweck der proletarischen Freidenkerbewegung, die folgendermaßen formuliert werden: „Die proletarische Freidenkerbewegung ist ein Zweig der großen sozialistischen Gesamtbewegung. Ihre Sonderaufgabe besteht darin, auf dem Boden des revolutionären Klassenkampfes und des wirtschaftlichen Sozialismus durch Zerstörung der religiösen und bürgerlichen Ideologien in den Köpfen des Proletariates an der Verwirklichung einer alle Völker und Rassen umfassenden

klassenlosen Gemeinschaftskultur mitzuarbeiten¹⁴.“ „Die völlige geistige Befreiung der Arbeiterklasse setzt ihre ökonomische Befreiung voraus. Aber im Kampfe für diese ökonomische Befreiung ist die Bekämpfung der geistigen Rückständigkeit der Arbeiter eine der wichtigsten Waffen¹⁵.“ „Die Religion hat die Aufgabe, das Proletariat von seinen Lebensinteressen abzulenken¹⁶.“ „Unser Kampf gegen Klerikalismus und Chauvinismus ist ein Teil des revolutionären Befreiungskampfes und muß sich daher in den Dienst desselben stellen¹⁷.“ „Die Kirche — so mächtig sie auch äußerlich erscheinen mag — ist ein den gegenwärtigen kapitalistischen Verhältnissen angepaßtes Überbleibsel einer längst verschwundenen Epoche. Die gegenwärtigen religiösen Ideologien sind zugleich mit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung zum Untergange verurteilt¹⁸.“ „Die Ausbeutung ist international und benutzt auch die Religion nur als Mittel zum Zweck. Der Ausbeuter braucht für sich keine Religion und liefert auch an Feinde und Andersgläubige. Der Ausgebeutete hingegen soll religiös und patriotisch sein, d. h. Ideale haben, für die er zu hungern und, wenn es nottut, zu sterben bereit ist¹⁹.“

Diese Sätze der Richtlinien der IPF., aus denen der Geist ungeheurer Verbitterung und selbstsicherer Siegeshoffnung spricht, zeigen uns zunächst die Grundlage für die Arbeitsmethode der proletarischen Freidenkerbewegung. Die proletarische Freidenkerbewegung ist eine selbständige Bewegung; aber sie arbeitet im Rahmen der gesamtsozialistischen Bewegung und ist dem allgemeinen politischen Kampf eingeordnet und untergeordnet. Wie sämtliche wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bestrebungen des Sozialismus durch die Einheit des Klassenkampfes zu einer geschlossenen Front vereint werden, so auch mit ihnen die Bestrebungen des proletarischen Freidenkertums²⁰.

Die Begründung dieser Einstellung, durch die sich die proletarische Freidenkerbewegung wesentlich von allen sonstigen freigeistigen Bestrebungen unterscheidet, gibt die materialistische Geschichtsauffassung des Sozialismus. *Lenin* selber schreibt darüber: „Marxismus ist Materialismus. Als solcher ist er ebenso der Religion feindlich wie der Materialismus der Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts oder der Feuerbachsche Materialismus. Aber der dialektische Materialismus *Marx'* und *Engels'* geht weiter als die Enzyklopädisten und *Feuerbach*, indem er die materialistische Philosophie auf die Geschichte, auf die gesellschaftlichen Wissenschaften anwendet. Wir müssen gegen die Religion ankämpfen. Das ist das A b c des ganzen Materialismus, folglich auch des Marxismus. Doch der Marxismus ist nicht Materialismus, der bei dem A b c stehengeblieben ist.

¹⁴ Punkt 13 der Richtlinien der IPF. ¹⁵ Ebd. Punkt 1. ¹⁶ Ebd. Punkt 5.

¹⁷ Ebd. Punkt 9. ¹⁸ Ebd. Punkt 10. ¹⁹ Ebd. Punkt 12.

²⁰ Daß bei der zur Zeit in Deutschland in zwei Parteien gespaltenen sozialistischen Bewegung in bezug auf die Art der Durchführung der Grundsätze leicht Gegensätzlichkeiten auftreten, haben wir bereits oben bemerkt; in der Zielsetzung und in den grundsätzlichen Methoden sind beide Richtungen, wie schon erwähnt, eins.

Der Marxismus geht weiter. Der Kampf gegen die Religion muß mit der konkreten Praxis der Klassenbewegung in Zusammenhang gebracht werden, die auf die Beseitigung der sozialen Wurzeln der Religion gerichtet ist. Keine Aufklärungsbüchlein werden die Religion aus den im kapitalistischen Zuchthaus zermürbten Massen ausmerzen, die von den blinden, zerstörenden Kräften des Kapitalismus abhängen, solange diese Massen selbst nicht gelernt haben werden, geeint, organisiert, planmäßig, bewußt gegen diese Wurzel der Religion, gegen die Herrschaft des Kapitals in allen Formen anzukämpfen. Folgt aber daraus, daß das Aufklärungsbuch gegen die Religion schädlich oder überflüssig ist? Mitnichten! Daraus folgt etwas ganz anderes. Daraus folgt, daß die atheistische Propaganda der Sozialdemokratie ihrer Grundaufgabe untergeordnet werden muß, nämlich der Entfaltung des Klassenkampfes der ausgebeuteten Massen gegen die Ausbeuter²¹.“

Die proletarische Freidenkerbewegung hat also im Rahmen der gesamtsozialistischen Bewegung, die durch Klassenkampf eine alle Völker umfassende klassenlose, rein diesseits gerichtete Gemeinschaftskultur schaffen und so durch eine Art Paradies auf Erden Himmel und Jenseits überflüssig machen will, Hebammendienste zu leisten, zunächst negativer Art, indem sie in scharfer Polemik gegen jede Religion und Kirche die „religiöse Ideologie in den Köpfen des Proletariats“ zerstört und so die Hindernisse für die religionslose Diesseitskultur wegräumt, und dann positiv, indem sie darangeht, vom Standpunkte der reinen Diesseitskultur die Lebensgemeinschaften zu durchdringen.

Als praktische Unterlage für diese doppelte Arbeit des proletarischen Freidenkertums dient das Aktionsprogramm der IPF., dem Richtlinien für die angeschlossenen Länder beigelegt sind. In diesen Richtlinien wird als wichtigstes Kampfmittel gefordert: „Die Überwachung des Gegners (d. h. der Kirche) in Hinsicht auf folgende acht Punkte: Klerikale Blätter, Hirtenbriefe, Kirchenpredigten, Missionstätigkeit, Gemeindepolitik, klerikale Gesetzesvorschläge, Katholiken- und Pfarrertage, chronique scandaleuse. Außer über die vorstehenden acht Punkte ist noch von den einzelnen Ländern zu berichten über: Kirchenbesitz, öffentliche Aufwendungen für die Kirche in Staat und Gemeinde, Kirchensteuern, Stärkeverhältnis der klerikalen Partei im Parlament und in den Gemeindeverwaltungen, Einfluß der Geistlichkeit in der Schule, klerikale Privatschulen und Wohltätigkeitsanstalten, einschlägige Gesetze und Urteile.“

Wie im einzelnen diese Tätigkeit sich entfalten soll, darüber schreibt der Kommentar zu den Richtlinien, die von W. und A. Lindemann verfaßte Programmbroschüre „Die proletarische Freidenkerbewegung“, unter der Überschrift „Kontrolle des Gegners“ folgendes: „Nicht nur im Reichsmaßstabe muß die klerikale Politik beobachtet werden, nein, bis hinein in die kleinsten Gemeinden müssen wir die Taten der Kirche kontrollieren, ihren arbeiterfeindlichen Charak-

²¹ Lenin, „Der Kampf um die soziale Revolution“, 1909, 275 ff.

ter aufzeigen und sie bekämpfen. Wir brauchen dazu einerseits einen Stab von Freidenkerpolitikern und wissenschaftlichen Mitarbeitern, die ständig die große Kirchenpolitik überwachen und das Material liefern, um vor den Massen wirken und die Gegenaktionen führen zu können. Solche wichtigen kirchenpolitischen Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit sind die Katholikentage, die Zentrumspartheitage, das Bayerische Konkordat. Ferner müssen der Reichtum der Kirche, ihr Materialismus und ihre Habgier gebrandmarkt werden, wie sie sich zeigt in den öffentlichen Aufwendungen für die Kirche durch Staat und Gemeinden, in den Kirchensteuern und Kirchenanleihen, in der Unterstützung der Kirche durch Stiftungen der Kapitalisten. Ebenso gilt es, das kirchliche Wohlfahrtswesen und ihre Jugend- und Gefängnisfürsorge zu beobachten. Weiter haben wir die Stellung der Kirche zur Monarchie, zum Kapitalismus, zu hochpolitischen Fragen aufzuzeichnen. Schließlich gilt es, die gesamte kirchliche, religiöse und religionswissenschaftliche Literatur zu kritisieren, angefangen mit den Hirtenbriefen, Predigten und Veröffentlichungen in der kirchlichen Lokalpresse bis zu den Werken der Theologen und Geschichtsprofessoren²².“

Daß das proletarische Freidenkertum sich gründlich über alle diese Fragen zu orientieren sucht, beweist der Bücherbestand seiner auf dem Kultursekretariat zu Berlin eingerichteten und noch in Entwicklung befindlichen Bibliothek. Unter den 2500 Werken, die das gesamte Wissenschaftsgebiet angehen, befinden sich außer 110 Bänden über allgemeine Religionsfragen, 90 Bänden über Erziehung und Schule, 45 Bänden über freigeistige Bewegung und 70 Bänden über kulturgeschichtliche Fragen, unter denen auch die Werke über Aberglaube und Ketzerverfolgungen eingereiht sind, noch insgesamt 700 Bände, die das rein kirchliche Leben und die kirchliche Literatur betreffen. Von diesen 700 Bänden beschäftigen sich 400 mit der katholischen und 180 Bände mit der evangelischen Kirche. Unter den katholischen Werken finden wir Schriften über die Geschichte der Konzilien, über Katholische Aktion, Papst- und Jesuitengeschichte, die Erlasse und Rundschreiben der Päpste und Bischöfe, katholische Vereinsliteratur, Marianische Kongregationen, katholische Lebensbilder und selbst katholische Andachts- und Gebetbücher. Von den 200 Mappen, die das Archiv umfaßt, behandeln 55 Mappen das kirchliche Leben, 30 Mappen die Schulfrage und 20 Mappen Konkordatsangelegenheiten. Unter den regelmäßig ausliegenden Zeitschriften sind 16 katholische und 5 evangelische.

Mit welcher Intensität diese Arbeitsrichtlinien seit ihrer Festlegung im Herbst 1925 durchgeführt sind, davon zeugt jede Nummer der sozialistischen Presse. *International Bedeutsames* wird im „Atheist“ behandelt, die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands im „Freidenker“, die *chronique scandaleuse* hauptsächlich in der seit Oktober 1927 im Element-Verlag, Berlin, erscheinenden 14-Tageszeitung „Der Pfaffenspiegel“ und in der kommunistischen und sozialistischen

²² Lindemann a. a. O., 53 f.

Tagespresse, wobei letztere sich sehr stark den Gegenden und Verhältnissen anpaßt, in Sachsen vielfach noch schärfer ist als die kommunistische Presse, in überwiegend katholischen Landgegenden sich bedeutend zahmer zu gebärden weiß. Als eigentliches Organ gilt in Deutschland nur der „Freidenker“. Doch arbeitet der „Pfaffenspiegel“ ganz im Sinne der Richtlinien, wobei er an gewissenloser Leichtfertigkeit der Berichterstattung und an Gemeinheit der Darstellung den sachlicher gehaltenen „Freidenker“ weit übertrifft.

Auf Grund regelmäßiger Durchsicht der in Betracht kommenden Presse kann ich versichern, daß die Kontrolle und Brandmarkung der Kirche mit geradezu staunenswerter Systematik und Konsequenz durchgeführt wird. Den Gehältern der Domherren und Bischöfe werden genau so eingehende Artikel gewidmet wie dem Fehltritt irgendeines Pfarrers einer westdeutschen Diözese oder den Unterschlagungen des Rechnungsführers einer Kölner Pfarrei. Der Fasten-Hirtenbrief des Bischofs von Meißen findet eine geradeso liebevolle Behandlung wie der Dortmunder Katholikentag. Die Höhe der Stolgebühren am Niederrhein oder in Schlesien wird mit demselben haßgeschärfte Blick kritisiert wie der literarische Streit zwischen *Friedrich Muckermann* und *Leo Weißmantel*, *Jakob Kneip*, *Ernst Michel* oder irgendeine unvorsichtige Bemerkung in der Predigt eines Kaplans einer süddeutschen Diözese.

Von Tag zu Tag erkenne ich mehr, welch System in dieser Arbeit liegt, wie immer stärker die Forderung durchgeführt wird: „Das ganze Material muß durch unsere Freidenkerpresse und durch die Arbeiterpresse überhaupt den Massen zugänglich gemacht und durch Beispiele aus dem täglichen Leben lebendig gestaltet werden. Darum brauchen wir ebenso notwendig einen Stab von Funktionären und Mitarbeitern in Stadt und Land. Sie alle müssen an Ort und Stelle das Material sammeln, sie müssen diese Dinge an die Presse und die Leitungen berichten als Freidenkerkorrespondenten. Im Betrieb und im Wohnbezirk muß diese Kontrolle und Brandmarkung des Gegners (d. h. der Kirche) ständig erfolgen. Das alles muß organisiert werden²³.“

Ziel der proletarischen Freidenkerbewegung ist also, überall in den Gemeinden lokale, ehrenamtliche Funktionäre anzustellen, die beobachten und an die Leitung und Presse Bericht erstatten müssen. Dort wird das Material von dem obengenannten Stabe, den sogen. wissenschaftlichen Mitarbeitern zu Artikeln verarbeitet und der örtlichen Presse bzw. auch den nationalen und internationalen Organen zugeleitet. Daneben werden Mißstände der kirchlichen Vergangenheit durch Corvins „Pfaffenspiegel“ und durch neue Werke, von denen das jüngst in neuer Auflage erschienene Werk „*Wendel, Die Kirche in der Karrikatur*“, viel Staub aufgewirbelt hat, immer wieder von neuem aufgewärmt. Das Neue aber ist die systematische, regelmäßige lokale Kontrolle und Brandmarkung der Kirche von heute. Wie ungeheuer zerstörend diese polemische Tätigkeit des

²³ Lindemann a. a. O.

proletarischen Freidenkertums sich auswirkt, darüber wird mancher Seelsorger aus eigener Erfahrung Bescheid wissen. Über die Aufgaben, die sich hieraus für unsere Seelsorge ergeben, werde ich in einem besonderen Artikel vorliegender Zeitschrift eingehende Darlegungen bieten²⁴.

Außer dieser rein destruktiven Tätigkeit des proletarischen Freidenkertums aber sprechen die Arbeitsrichtlinien der IPF. auch von positiven Aufgaben, deren Ziel die Schaffung einer proletarischen Menschheitskultur ist. Ein Führer der proletarischen Freidenkerbewegung, *Dr. P. Krische*, zeichnet dieses Ziel mit den Worten: „Die einzige, vom Weltbild des Freidenkers abgeleitete Parole lautet: Wir haben nur dies eine Leben. Für alle, die Menschenantlitz tragen, ein Leben in Freiheit, Friede und Freude zu schaffen, ist die Aufgabe, welche einer Menschheit zugewiesen ist, die auf dem Boden des neuzeitlichen Weltbildes des Freidenkers steht²⁵.“

Um dieses Ziel zu erreichen, sucht das proletarische Freidenkertum das Alltags- und Gemeinschaftsleben mit seiner rein diesseitigen Weltanschauung positiv zu durchdringen, enge Verbindung von Weltanschauung und täglichem Leben zu schaffen. Es zeigt hier, daß es ein feines Sensorium hat für die geistige Zeitströmung, daß es ihm aber auch nicht gelingt, sich diesen irrationalen Strömungen der Gegenwart selber vollständig zu entziehen. Interessant ist zu beobachten, wie das proletarische Freidenkertum hier mit sich ringt. In dem schon mehrfach erwähnten Kommentar zu den Arbeitsrichtlinien heißt es: „Gibt es überhaupt noch so etwas wie Gemeinschaftsleben? Stirbt es nicht immer mehr ab? — Dieser Gedanke ist bei vielen Arbeitern vorhanden. Sie blicken auf das Absterben des kirchlichen Gemeinschaftslebens und ziehen daraus falsche Schlüsse für das Gemeinschaftsleben überhaupt. Sie sehen den Wald vor lauter Bäumen nicht. Die Kirche hat einmal eine große Rolle im Leben des Menschen gespielt. Sie begleitete ihn von der Wiege bis zum Grabe. Im Gotteshaus fanden nicht nur Gottesdienste, Taufen usw. statt, in ihm versammelte man sich auch zu vielen anderen Gelegenheiten. Es war das Beratungshaus der Städter und Dörfler im Mittelalter. Es war die letzte Zufluchtsstätte, in die man sich bei Angriffen zurückzog. Selbst die Geselligkeit kam dort zu Wort. Familie und öffentliches Leben, alles stand unter dem Einfluß der Kirche; die Kirche gab allem erst die rechte Weihe. Von dieser stolzen Höhe und Lebensfülle ist die Kirche herabgesunken zu der Öde und Lebensferne, in der wir sie heute finden. Was sie noch leistet, ist so wenig, daß es leicht von der Arbeiterschaft selbst erledigt werden kann. Daraus folgern viele, das bedeute also ein allmähliches Absterben jener Seiten des Lebens, die die Kirche beherrscht hat. Sie weisen darauf hin, daß man für naturwissenschaftliche Vorträge keine Gemeinschaft braucht. Die

²⁴ Anm. der Schriftleitung. Der Artikel, der unter der Überschrift „Das proletarische Freidenkertum der Gegenwart und unsere Seelsorge“ bereits im Manuskript vorliegt, wird im 1. Heft des kommenden Jahrgangs erscheinen.

²⁵ *Krische*, „Das Weltbild des Freidenkers“ im „Freidenker-Taschenkalender 1928“, 82.

Jugendweihe könne man zugunsten der amtlichen allgemeinen Schulentlassungsfeier abbauen, und über die Totenfeiern werde schließlich die Zukunft entscheiden. — Da berührt es merkwürdig, daß die Entwicklung der letzten Jahre einen ganz anderen Weg gegangen ist. Ist das etwa ein Neuaufleben des Sektentums, Gemeinschaftsduselei²⁶?

Das Freidenkertum läßt diese Frage offen. Wir beantworten sie mit dem altchristlichen Wort: „anima naturaliter christiana.“ Was uns an dieser Stelle interessiert, ist die Tatsache, daß das proletarische Freidenkertum diese geistige Zeitströmung erkennt und sich bemüht, ihr gerecht zu werden, indem es durch eine positive Durchdringung des Gemeinschaftslebens mit dem Geist seiner diesseitigen materialistischen Weltanschauung die religiösen kirchlichen Gemeinschaften in ihrem Lebensaufgabenkreise zu ersetzen und das Sehnen der geistigen Menschenseele irgendwie zu stillen sucht. In diesem Sinne sagt der Freidenkerschriftsteller *Th. Mayer* im Hinblick auf die proletarischen Gemeinschaftsfeiern: „Durch des Lebens harte Arbeit und Not zermürbt brauchen wir Stunden, um neue Kraft und neue Überzeugung und Treue zu finden für neuen Kampf um unsere Menschenwürde und Menschenrechte. Erst die harmonische Vereinigung des Verstandes mit dem Gefühlsleben bedingt das eigentliche notwendige Gleichgewicht im Menschenleben²⁷.“ Hier zeigt sich klar der Einfluß der gegenwärtigen Geistesströmung auch auf das proletarische Freidenkertum.

Die Notwendigkeit einer positiven Durchdringung des Lebens mit dem Geist der Weltanschauung ergab sich zunächst für jene bedeutenden Lebensmomente, denen die Religionen aller Völker zu allen Zeiten tieferen Inhalt zu geben versucht haben: Geburt, Heirat, Tod usw. Wie sehr es die christliche Religion verstanden hat, in überragender Weise diese Lebensmomente mit Geist und Inhalt zu durchdringen, offenbart gerade die Geschichte der Freidenkerbewegung. In wie vielen Fällen erfolgt der Kirchenaustritt erst, wenn das letzte Kind konfirmiert ist! Auch der religiös abständige Arbeiter läßt meist noch seine Kinder taufen. Zur Beerdigung findet man den Weg wieder zu Pfarrhaus und Kirche usw. Sollte der Abfall der Arbeitermassen von der Religion ein dauernder sein, dann mußte gerade hier das Freidenkertum etwas Positives zu schaffen suchen. Das hat es getan. In einer Anzahl programmatisch ausgearbeiteter Feiern sucht es bei diesen Anlässen die Kirche positiv zu ersetzen²⁸.

An Stelle der Taufe tritt die Kindesfeier. Von entsprechenden Gedichten usw. umrahmt soll der Ansprache folgender Gedanke zugrunde gelegt werden: „Als

²⁶ *Lindemann* a. a. O., 57.

²⁷ *Mayer*, „Feiern u. Feierstunden freidenkender Menschen“, Freidenker-Verlag, Leipzig, 1925, 6.

²⁸ Im Rahmen eines Zeitschriftenartikels ist es natürlich unmöglich, daß ich einzelne Beispiele solcher Feiern anführe. Es kann sich hier nur um Darlegung der Methoden selber handeln. Ich denke, in einer eigenen Schrift, die ich voraussichtlich im kommenden Winter im Volksvereins-Verlage unter dem Titel „Arbeiterschaft, Freidenkertum und Kirche“ herausgeben werde, die hier angeschnittenen Probleme in weiterer Ausführung darzulegen.

Mensch wurde dieses Kind geboren. Menschenwürdig soll es leben. Das Kind weiß nichts von Sünde. ‚Sünde‘ ist Unrecht tun seinem Mitmenschen. Nur Wahrheit soll das Kind erfahren, nicht Lüge, Märchen, Jenseitsversprechungen. Sein Lebensinhalt soll sein: Nutze dem großen Ganzen, reihe dich ein in das große Ganze. Es soll erzogen werden zum Glied einer neuen Menschheit, die nichts über sich, aber auch nichts unter sich kennt²⁹.“

Die Stelle der Kommunion oder Konfirmation vertritt die Jugendfeier, auch „Jugendweihe“ genannt. Gerade diese Feier hat das proletarische Freidenkertum in den letzten Jahren immer reicher und lebenswärmer auszugestalten versucht und Programme zusammengestellt, die, rein künstlerisch betrachtet, nicht übel sind. Grundgedanke ist: „Während eure Schulkameraden in dieser Stunde ein Gelübde ablegen müssen, dem Glauben an Gott und den Dogmen der Kirche treuzubleiben, sollt ihr als freie Menschen ohne Glauben an Götter, aber mit dem Glauben an euch und eure eigene Kraft hinausziehen ins Leben. Deshalb vorwärts, aufwärts zu freiem Menschentum, zu allgemeiner Menschengemeinschaft³⁰!“

Die kirchliche Trauung wird ersetzt durch die Ehegründungsfeier, deren Gedanke gipfelt in der Forderung: „Ihr sollt das kommende Geschlecht schaffen und erziehen, die Menschen höher züchten zu Wirklichkeitsmenschen, die in selbstloser Hingabe ringen um die Befreiung der Menschheit³¹.“

Am schwersten ringt das Freidenkertum mit seinen Mitgliedern, wenn es die kirchliche Beerdigung durch die freidenkerische, priesterlose Feuerbestattung zu ersetzen sucht. Es begründet deshalb zunächst die Idee der Feuerbestattung mit den Worten: „Es gibt für uns Proletarier keine Familiengräber mehr. Die Jugend wird in alle Welt zerstreut, niemand ist mehr da, um in treuer Liebe das Grab der Angehörigen zu pflegen. Deshalb entspricht es unserer Klassenlage, die Toten zu verbrennen und ihre Asche zu zerstreuen³².“ Die Feuerbestattung wird also symbolisch zu erklären versucht. Durch die organische Verbindung der Feuerbestattungsorganisation mit der proletarischen Freidenkerbewegung ist ferner eine ökonomische Grundlage für die dauernde Bindung der Mitglieder an den Freidenkerverband geschaffen, die wegen der relativ geringen Beiträge materielle Vorteile gewährt und manchen anlockt. Grundgedanke der Feuerbestattungsfeier selber ist: Der einzelne Mensch ist bedeutungslos, vergänglich, sein Leben hat nur Sinn im Rahmen der Gemeinschaft, im Ringen für eine neue glückliche Menschheit.

Wie sehr das proletarische Freidenkertum ringt, die wichtigen Lebensmomente weltanschaulich zu durchdringen, zeigt am besten das Suchen nach Neuem in dieser Hinsicht. So betont *Trotsky* die Notwendigkeit einer eigenen Feier anlässlich des Eintritts des Schulentlassenen in das Produktionsleben, einer sogenannten Produktionskonfirmation, die bereits in einigen Fällen durchgeführt wurde³³.

²⁹ Mayer a. a. O., 7.

³⁰ Ebd. 13 ff.

³¹ Ebd. 8.

³² Lindemann a. a. O., 59.

³³ *Trotsky*, „Fragen des Alltagslebens“ 71, zitiert bei Lindemann a. a. O., 60.

Außer diesen wichtigen Lebensmomenten ist vor allem erforderlich, jenen Tagen des Jahres, die der Besinnung und seelischen Vertiefung dienen sollen, weltanschaulichen Inhalt zu geben. Letztes Ziel ist für die proletarische Freidenkerbewegung die Abschaffung sämtlicher christlichen Feste und ihre Ersetzung durch offizielle proletarische, freidenkerische Festtage. Solange es durch die sozialistische Gesamtbewegung die politische Macht nicht errungen hat, kann es sich nur darum handeln, den christlichen, staatlich anerkannten Festen einen andern Inhalt zu geben. So wird Weihnachten zum Fest der Wintersonnenwende. „Wie die Sonne an diesem Tage wieder aufsteigt, so hat auch die revolutionäre Bewegung ihren Tiefpunkt überwunden, und wir sind auf dem Siegeszuge; auch unser Frühling wird kommen³⁴.“ Dieses Fest, das bislang dem Arbeiter Erinnerungstag der Geburt des Welterlösers von der Sünde war, wird also zum Symbol der Selbsterlösung des Menschen von der brutalen Macht des Mitmenschen. Dieser Gedanke soll durch Artikel, entsprechende Wintersonnenwendfeiern usw. systematisch eingesenkt werden in die Seelen der Arbeiter, um so die christliche Idee, die gerade Weihnachten auch den religiös Abgestandenen leicht einmal wieder zur Kirche zieht, mit der Zeit unwirksam zu machen. Bei der Sommersonnenwendfeier soll vor allem das Feuer, das durch die Feuerbestattung und die damit verbundene Zerstörung christlichen Glaubensgehaltes revolutionäre Bedeutung gewonnen hat, eine symbolische Rolle spielen. In Leipzig wurde im letzten Jahr diese Feier am Abend des 25. Juni bei Fackelschein in der Weise begangen, daß man nach turnerischen und ähnlichen Darbietungen einen Riesenscheiterhaufen, aus dem oben ein großes Holzkreuz herausragte, anzündete. Als das Kreuz in den Gluten zusammengebrochen war, begann *Th. Mayer* die Festrede, die in dem Gedanken gipfelte: So wie das Kreuz, das Symbol des Christentums, das keine Erlösung gebracht, sondern nur neue Kreuze auf die Menschheit gelegt hat, soeben zusammenbrach und die Flamme, das Symbol der Lebensbejahung und der Lebensfreude, gesiegt hat, so siegt immer mehr der Geist freien, sich selbst erlösenden Menschentums über die Reaktion kirchlicher Mächte. „Zum Schluß sprangen Burschen und Mädel Hand in Hand über die lodernde Flamme, in die mancher Katechismus und manch andere Schund- und Schmutzschrift geworfen wurde³⁵.“

Auch auf dem Gebiete der Caritas, auf dem die Kirche so Hervorragendes in allen Jahrhunderten gewirkt, sucht das proletarische Freidenkertum die Kirche zu ersetzen, um ihr so die Möglichkeit zu nehmen, durch Betätigung der in Gott gründenden Menschenliebe Menschen zu Gott zu führen. Eigene Sammlungen zu Weihnachten, Schulentlassung, bei Todesfällen sollen veranstaltet, eigene Frauenhilfen und Nähstuben eingerichtet werden³⁶. -- Sollten einmal größere

³⁴ *Lindemann* a. a. O., 48.

³⁵ Bericht der „Leipziger Volkszeitung“, 2. Beilage zu Nr. 148, 1927.

³⁶ Vgl. *Lindemann* a. a. O., 62.

Massen der Arbeiter auf diese Weise dahin kommen, daß sie in Tagen der Not die helfende Hand der Kirche zurückweisen, so dürfte kaum Hoffnung vorhanden sein, diese Menschen wieder für die Religion zu gewinnen. Die äußerste Entfremdung ist dann eingetreten, wenn jemand in Tagen der Not die rettende Hand eines anderen zurückstößt.

Erst recht bemüht sich das proletarische Freidenkertum, das Alltagsleben durch seine Weltanschauung neu zu gestalten. Es schafft eigenen Bilderschmuck für die Wohnstuben, eigene Literatur, eigene Kino- und Theaterstücke, in denen die Lebens- und Alltagsprobleme vom Geiste der diesseitigen Weltanschauung erfaßt werden. Eine eigene Zeitschrift „Proletarische Heimstunden. Zeitschrift für proletarische Literatur, Kunst, Aufklärung und Unterhaltung“ trägt die Ideen in weitere Kreise. Als richtunggebend gilt hier vieles, was das Arbeiterbildungsinstitut Leipzig geschaffen hat und in der Zeitschrift „Kulturwille“ veröffentlicht. Wenn wir von der Weltanschauung absehen und das Gebotene rein künstlerisch betrachten, so muß manches uns geradezu beschämen im Hinblick auf den Kitsch, der sich bei uns vielfach in Aufführungen und Darbietungen unserer Vereine findet.

In Schulungskursen sucht das proletarische Freidenkertum seine Mitglieder für die sozialen und kulturellen, für die Fragen der Erziehung und Schule im Sinne seiner Weltanschauung durchzubilden. Eigene Diskussionsabende und Elternabende werden veranstaltet. Die Schaffung einer eigenen Freidenkerhochschule ist in Aussicht genommen. In Funktionär- und Rednerkursen sucht man ein eigenes freidenkerisches Laienapostolat zu erziehen. Ein Winterprogramm von Gotha berichtet z. B. von regelmäßiger Schulung der Betriebs- und Wohnungsbezirksvertrauensleute des proletarischen Freidenkertums, von einer besonderen Rednerschulung. Jedem der Teilnehmer, die alle 14 Tage zusammenkamen, wurde ein bestimmtes Thema gegeben, auf das er sich vorbereiten und über das er sprechen mußte, z. B. die Aufgabe, bei einer Jugendweihe, am Grabe eines Kindes usw. eine Ansprache zu halten. Drei bis vier Reden wurden an den einzelnen Schulungsabenden gehalten und durchgesprochen. Das Gothaer Winterprogramm von 1925/26 enthält u. a.:

1. Durcharbeitung des Kirchlichen Jahrbuches von *Schneider*.
2. Durcharbeitung der amtlichen Ziffern der Kirchenaustrittsbewegung.
3. Durcharbeitung der Broschüre von *Lenin* über die Religion.
4. Wie organisieren wir am besten die Landagitation?

Im letzten Jahre wurden in fast allen Ortsgruppen des ganzen Reichs systematisch die Fragen „Reichsschulgesetz“ und „Reichskonkordat“ durchgearbeitet. Mit welchem Eifer sich der Sozialismus der Erziehungsfragen annimmt, und wie er auch dort von seiner Weltanschauung aus Positives zu schaffen sucht, davon zeugt besonders die immer mehr anwachsende sozialistische Kinder-

freundbewegung, die insgesamt bereits 300 000 Kinder in 3000 Gruppen umfaßt, wovon etwa ein Drittel auf Deutschland entfällt³⁷.

Nachdem wir so das konkrete lebendige Ringen des proletarischen Freidenkertums um Welteroberung im großen und in manchen Einzelzügen kennengelernt haben, ergibt sich von selber die Pflicht der Selbstbesinnung und ernstster Gewissenserforschung für unsere Seelsorge: „Ut vigilantiores simus!“

³⁷ Da ich gelegentlich in *dieser* Zeitschrift eine eingehende Darlegung dieser Bewegung geben werde, kann ich mich an dieser Stelle auf diesen Hinweis beschränken und verweise zunächst auf die gründliche Behandlung der Kinderfreundbewegung von P. Zyrill Fischer O. F. M. in „Sozialistische Erziehung“, Wien 1926; „Die Kinderfreundbewegung“, 4. Aufl., Wien (o. J.); „Heilandsfeinde als Kinderfreunde“, Werl i. W. 1928.

Seele und Umwelt des Landkindes.

Von Dechant W. Lücking in Ippendorf bei Bonn.

Beide scheinen so klar und durchsichtig zu sein, so leicht zu beurteilen: die Bunkomplizierte Seele des einfachen Dorfkindes und die schlichten, ewig gleichbleibenden Verhältnisse seiner Umwelt. Aber „stille Wasser gründen tief“; gerade das scheue, verschlossene Kind des Landes läßt nicht leicht auf den Grund seiner Seele schauen, und die Welt, die sich in dieser Seele spiegelt, ist keineswegs immer das Idyll, das sie zu sein scheint. Es ist darum erfreulich, daß man auch die Psychologie des Landkindes immer mehr zu erforschen sucht, sowohl mit wissenschaftlichen Methoden als auch auf dem Wege praktischer Beobachtungen und Erfahrungen. Als literarischer Niederschlag dieser Bemühungen um die Kenntnis seiner Seele liegen aus neuerer Zeit besonders zwei wertvolle Bücher vor: die „Psychologie des Landkindes“ von *Paul Bode* und *Hans Fuchs* (Halle, Pädagogischer Verlag von Hermann Schrödel) und „Die ländliche Volksbildung in ihrer zeitgemäßen Gestaltung“, herausgegeben von *P. J. Kreuzberg* (Verlag von L. Schwann in Düsseldorf). Ersteres Werk ist eine tiefgehende Forschung auf „geisteswissenschaftlicher Grundlage“, die als Material der Beobachtung die Landbevölkerung des östlichen Deutschlands (Masuren) gehabt hat, die aber in vorzüglicher Weise die Grundzüge aufzeigt, nach denen das Landkind in seiner Beziehung zur Umwelt betrachtet werden muß. Mit dem zweiten Werk eröffnet der Verlag L. Schwann in glücklichster Weise eine Buchreihe „Schwannscher Bücher für ländliche Volksbildung“, die — nach dem Vorwort — der ländlichen Volks- und Fortbildungsschule, der Volkshochschule und dem freien Bildungswesen dienen soll. Dieser grundlegende erste Band läßt neben dem um die ländliche Volksbildung so verdienten Herausgeber Schulrat *Kreuzberg* die bekanntesten rheinischen Dorfführer in Einzelaufsätzen zu Wort kommen und zeigt nach Schilderung der jetzigen Gesamtlage der ländlichen Volksbildung die Beziehungen der Heimat, des Staates, der Religion, der Schule usw. zur ländlichen Volksbildung. Spezialschriften zum Thema Seele und Umwelt des Landkindes sind dann noch die aus elsässischen Verhältnissen gewonnenen seelenkundlichen Erfahrungen, die *Ernst Heywang* unter dem Titel „Das Landkind“ im Verlag von Ernst Wunderlich in Leipzig (2. Auflage 1924) erscheinen ließ, und die gründliche Abhandlung von *Dr. H. Güttenberger*: „Das Landkind nach Umwelt und Eigenart“ (Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst, Wien 1925), die mit reichem Material die Lage der Landjugend in Österreich aufdeckt. Die Einwirkung der Kriegs- und Nachkriegsjahre auf die Bauernbevölkerung evangelischer Landstriche schildert der protestantische Pfarrer *Karl Themel* in Heft 8 der „Schriften zur Dorfkirche“: „Die religiöse Lage auf dem Lande in der Nachkriegszeit“, und gewährt darin einen Einblick in die auch für uns lehrreiche Art und Weise, wie die evange-

lische Kirche mit der Krisis des Landes, die nicht zuletzt eine religiöse Krisis ist, fertig zu werden sucht. — Es ist für den dörflichen Seelsorger und Erzieher — auch wenn er Kenner des Landes ist — nicht nur interessant, sondern auch seiner Arbeit durchaus förderlich, die Ergebnisse dieser Forschungen und Beobachtungen zu studieren, sie mit der eignen Erfahrung zu vergleichen, um so die Seele der Landjugend immer besser verstehen zu lernen, wie sie ihrer Grundrichtung nach ist und wie sie sich gewandelt hat unter dem Einfluß des Zeitgeistes. Auch der Seelsorger und Lehrer des Dorfes kann ja bei seiner Berufstätigkeit nicht stets in alten Geleisen fahren, sondern muß seine Arbeit methodisch bestimmt sein lassen durch die jeweilige seelische Lage der Jugendlichen. Im folgenden kann es sich nur darum handeln, auf einige charakteristische psychologische Eigenschaften hinzuweisen, die das Landkind vom Stadtkind unterscheiden und die durch die Einflüsse der Umgebung bedingt sind. Es soll dabei nicht nur das eigentliche Kindesalter, sondern vor allem das Schul- und Reifealter ins Auge gefaßt und namentlich die Beziehung zum religiös-sittlichen Leben hervorgehoben werden.

I. Das Landkind und die Natur.

Das Landkind ist aufs innigste verwachsen und verbunden mit der Natur. Das ist nicht nur der am meisten in die Augen fallende Unterschied zum Leben des Stadtkindes, das ist auch einer der wichtigsten Gründe für die dem Landkind eigene Entwicklung. Diese ursprüngliche Verbundenheit mit der Natur bedeutet einen gewaltigen Vorteil der Landjugend anderen Kindern gegenüber. Es liegt im Menschen, besonders im jungen Menschen, als rein natürliche Anlage der Zug zur Natur. Der Mensch möchte mit der Natur verwurzeln! Diese Anlage, die in den Industrievierteln unserer Großstädte trotz ihrer Parks und Grünplätze oft so traurig verkümmern muß, kann sich in der freien Luft des Landlebens ungehindert auswirken. Eine Welt von Schönheit umgibt mit der Natur das Landkind. Wohl wird das Kind sich dieser Schönheit zunächst nicht bewußt. Es erlebt bis etwa zum 10. Lebensjahr die Natur nicht. Aber langsam geht ihm der Sinn dafür auf, und wenn es auch nie zu romantischer Naturschwärmerei kommt und rein ästhetisches Genießen nicht Bauernart ist, so kommt es doch zu einer tiefen Liebe zur Heimaterde. Es ist nicht wahr, daß der Bauer stumpfsinnig der Natur gegenüberstehe, und daß er nur in kühler Berechnung den Stand der Saaten prüfe, wenn er sein Sonntagsvergnügen darin findet, stummen Mundes, aber leuchtenden Auges durch Acker und Flur zu wandeln.

Wie formt die Art der Landschaft den Charakter des Landbewohners! Wie werden die Menschen so verschieden im Gebirge und in der Ebene, an sonnigen Strömen und in schwermütiger Heide!

Wohl ist das Stückchen Welt, das das Landkind umgibt, klein und eng. Nicht stürmen wie in der Großstadt ständig neue Eindrücke auf das Kind ein; es sieht im ganzen immer dasselbe Stück Erde mit denselben Menschen in stets

gleichförmigem Treiben. Das macht den Geist nicht geschmeidig und lebendig; das macht nicht begriffsschnell und geistesgegenwärtig; das macht bedächtig, langsam, schwerfällig und engherzig. Und doch ist diese kleine Welt so tief inhaltsreich, so voller Wunder und Geheimnisse, so voller Freuden und Schrecken! Sie lockt zum Sich-Versenken in ihre Tiefen, sie zwingt zum beharrlichen Ringen mit ihr. Statt oberflächlicher Gewandtheit entwickelt sie im Kind und im Jugendlichen grüblerisches Sinnen und gründliches Nachdenken.

Noch mehr erfährt das Gemütsleben Vertiefung und Bereicherung. Das Stadtkind hört und liest von der Zauberwelt der Sagen und Märchen. Das Landkind lebt in dieser Welt. Im Waldesrauschen, im Sturm und Wetter, im seligen Träumen auf Wiese und Anger werden ihm die Märchen Wirklichkeit, und es ist nicht zu verwundern, daß das sogenannte „Märchenzeitalter“, das man für andere Kinder bis etwa zum 9. Lebensjahr ansetzt, für Landkinder weit höher hinaufreicht. Ja in gewissem Sinne bleibt ein Stück davon immer zurück in der Landjugend, die die Natur, wenn nicht mehr mit Märchenwesen so mit Spukgestalten aller Art, zu beleben weiß.

Freilich das entscheidendste Verhältnis des Landbewohners zur Natur liegt auf anderem Gebiete. Es ist wirtschaftlicher Art. Der Bauer verwächst vor allem deswegen mit der Scholle, weil diese das Objekt seiner Berufsarbeit ist, weil sie ihm die Grundbedingung seiner Existenz gewährt, weil er auf „Gedeih und Verderb“ mit ihr verbunden ist. Er schafft für die Scholle, hegt und pflegt sie, und die Scholle schafft für ihn. Er ist ihr treu, und sie ist ihm treu — mangelt es von einer Seite an dieser Treue, so ist es der andern zum Verderben. Das ergibt eine merkwürdige Einstellung des Dörfers zu seiner Berufsarbeit. Der Bauer liebt sein Land und die Arbeit auf seinem Eigentum. Seine Berufsarbeit befriedigt ihn trotz ihrer Schwere innerlich durchaus. Darum hängt der Bauer an seinem Besitz und ist nur schwer dazu zu bringen, etwas davon zu veräußern. Der Grundzug seines Wesens ist die „ökonomische Wertrichtung“. So nennt das *Ed. Spranger*, der die menschlichen Persönlichkeiten je nach der Grundrichtung ihres Wesens und Strebens in „theoretische, ökonomische, ästhetische, soziale, politische, religiöse“ Menschen einteilt und den Bauer natürlich und mit Recht dem „ökonomischen“ Typ zuweist.

Nur eins geht dem Landbewohner noch über dieses „ökonomische“ Interesse: das ist der Stolz auf sein Besitztum, der Stolz auf Kraft und Freiheit seiner Bauernarbeit. Daraus entspringt ein ausgeprägtes Selbstgefühl, das sich nicht selten zu einem schroffen Macht- und Herrenbewußtsein auswächst. So sehr der Bauer das Geld festhält: wenn es sein Ansehen nach außen gilt — z. B. bei einer Bauernhochzeit —, dann scheut er keine Kosten, dann kann er geradezu zum Verschwender werden. Dieses Selbstbewußtsein äußert sich natürlich sehr verschieden, je nach der Größe des Besitzes, ist aber irgendwie immer vorhanden und spielt eine wichtige Rolle. Besitz, Landbesitz, und sei er noch so klein, gibt eben das Gefühl der Unabhängigkeit und Überlegenheit.

Auch beim Kind wird sich diese bäuerliche Grundanlage bald zeigen. Ist doch überhaupt, und das ist ein bemerkenswerter Unterschied zu städtischen Verhältnissen, auf dem Lande in mancher Beziehung die Welt des Erwachsenen und des Kindes sehr weit angeglichen, weil das Kind durch die schon frühzeitig geforderte Arbeit in Haus und Feld viel schneller in die Welt des Erwachsenen hineinwächst, als es das Stadtkind tut. Man kann also schon beim Kind, sicher beim Jugendlichen, die Grundrichtung der bäuerlichen Psyche voraussetzen: das Überwiegen „ökonomischer“ Interessen und das damit verbundene Macht- und Selbstbewußtsein. Das ausgeprägte Selbstgefühl erklärt z. B. die merkwürdige Empfindlichkeit vieler Bauernkinder, eine Empfindlichkeit, die freilich dem oberflächlichen Beobachter verborgen bleibt. Auch die dörfliche Befangenheit und Zaghaftigkeit hat einen gewissen Zusammenhang damit. *Timm Kröger* erzählt in der köstlichen Novelle „Die Justiz auf Irrwegen“: „Doktor M . . . trennte beide Begriffe (der Schüchternheit und Befangenheit) mit scharfem Schnitt. Die Schüchternheit entspringe der Bescheidenheit, die Befangenheit, behauptete er, dem Selbstbewußtsein. Der Schüchterne sei geneigt, die eigne Persönlichkeit im Verhältnis zur fremden zu unterschätzen; der Befangene ermangele dagegen des seinem Selbstbewußtsein entsprechenden Selbstvertrauens. Er verliere die Sicherheit unter dem Drucke des Gefühls, daß er sich nicht auf der Höhe des von ihm selbst geforderten tadellosen Verhaltens, das er sich im allgemeinen beimesse, befinde.“ Diese These wird dann erläutert an dem Erlebnis eines Bauernjungen, der höchst selbstbewußt zur Stadt zieht, um dort Zeugnis vor Gericht abzulegen, und dann aus seiner Befangenheit, aus seinem gekränkten Selbstgefühl heraus eine Dummheit nach der anderen macht. Ob es nicht manchem Jugendlichen, wenn er vom Dorf in die Stadt zieht, aus demselben Grunde gerade so ergeht? Im Zwiespalt zwischen Selbstgefühl und Erkenntnis äußerer Schwerfälligkeit wird er entweder verschlossen und menschenscheu, oder er sucht im Gegenteil durch draufgängerisches Wesen seiner Befangenheit gewaltsam Herr zu werden.

Aus dieser durch den Umgang mit der Natur beeinflussten seelischen Grundrichtung des Landbewohners fällt Licht auf seine religiösen Anlagen und auf sein sittlich-religiöses Verhalten. Der Bauer ist zweifellos religiös, echt und tief religiös veranlagt. Das ist er nicht zuletzt deswegen, weil er so innig mit der Natur verbunden ist. Die Natur ist ja Gottes Wunderwelt, und der Landmann steht mitten in diesen Wundern. Alles, was er ringsum sieht, ist Gottes Allmacht; „der Berg und das Tal, der Grashalm, die Blume des Feldes zeugen von Gott. Im Gesang der Lerche, im Säuseln des Abendwindes, im Rollen der Gewitter vernimmt er seinen Preis. Aus allen Blumenkelchen steigen Weihrauchdüfte zu ihm empor. Wohin er seinen Blick wendet, begegnet ihm Gott; die ganze Natur wird ihm zum Tempel des Höchsten, in dessen Hand sein Schicksal ruht.“ (*Josef Weigert*, „Das Dorf entlang“.) Und wie fühlt sich der Bauer abhängig von Gott! „Der Bauer pflügt umsonst die Erde, spricht der Herr nicht:

Werde.“ Wie kommt der ländlichen Frömmigkeit das Evangelium Christi entgegen, die Lehre des göttlichen Sämanns, der seine Wahrheiten immer wieder unter den dem Landleben entnommenen Bildern verkündigt; wie lebt man auf dem Lande so ganz anders mit dem Kirchenjahr, als es in der Stadt möglich ist! (Siehe darüber den schönen Beitrag von Pfarrer *Steinmetz*: „Religion und ländliche Volksbildung“, in dem ersten Band der Schwannschen Sammlung.) So wächst die Landjugend wirklich in religiöser Luft auf und übernimmt nicht nur die seit Jahrhunderten überlieferten frommen Gebräuche und Gewohnheiten, sondern speist das ererbte, von Familie, Kirche und Schule gehegte und gepflegte Gut immer wieder aus seinem Umgang mit Gottes Natur.

Aber diese Beziehung zur Natur gibt der Religiosität des Landes auch eine bestimmte, nicht in allem vorteilhafte Färbung, bereitet ihr gewisse Hemmungen, ja selbst Gefahren, so daß in unseren Tagen die religiöse Lage mancher Landstriche zu einer förmlichen Krisis sich gestaltet hat. Wir sagten, das sogenannte „Märchenzeitalter“ des Kindes reiche beim Landkind weiter als sonst. Das hat auch Bedeutung für das Religiöse. *Spranger* („Psychologie des Jugendalters“) bezeichnet die Religiosität dieses Alters mit den Worten: „magisch“, „egozentrisch“, „anthropomorph“. Mit dem — theologisch schiefen — Ausdruck „magisch“ meint er das nicht nur Wundergläubige, sondern Wundersüchtige des Kindes bis zum 9. Jahr. In diesem Alter sieht das Kind überall Wunder, verlangt es überall nach Übernatur und schaut auch das rein Menschliche, z. B. die Person des Priesters, im Verklärungslicht des Wunderbaren. Diese zu weit gehende Wundergläubigkeit kann leicht enttäuscht werden und zu verhängnisvollen Erschütterungen führen, wenn nicht ein Übergang in die nächste Altersstufe der tieferen Erkenntnis und Beurteilung gefunden wird. Ob nicht das ein Grund mit ist für den oft beklagten Mangel an Widerstandskraft der Landkinder, wenn sie vom Lande in die Stadt kommen, daß sie in der „Märchenwelt“ ihrer Heimat die „magische“ Entwicklungsstufe nicht recht überwinden konnten und nun Enttäuschungen erleben, an denen sie seelisch zerbrechen?

Noch mehr behält die bäuerliche Frömmigkeit von der egozentrischen Art des Kindes. Das Furcht- und Glücksmotiv herrscht beim Kinde vor. Die Abhängigkeit des Bauern von der Natur bedingt es, daß dieses Motiv auch beim Gottesbewußtsein des Erwachsenen nicht selten allzu sehr in den Vordergrund tritt. Man glaubt an Gott und seine Macht, sucht sich seine Hilfe zu sichern, erwartet dann aber auch, daß Gott gleich mit seinem Beistand zur Stelle sei. Dieser Gottesbegriff ist natürlich zu eng, zu egoistisch. Diese Do-ut-des-Frömmigkeit wird auch der Jugend, wenn sich in den späteren Lebensaltern die seelischen Schwierigkeiten einstellen — die intellektuellen Zweifel, die ethischen Konflikte — keinen genügenden Halt gewähren, sondern wiederum zu Enttäuschungen und Verschärfungen der Seelennöte führen. Bei dieser Neigung zur Bildung eines zu engen Gottesbegriffes dürfte auf das Land auch das Wort *Sprangers* passen: „Gerade die ersten Kinder vertragen in dieser Zeit (Pubertätszeit)

nichts so schwer als die religiöse ‚Kurrentmünze‘, die ewig gleichbleibende, problem- und gedankenlos religiöse Mechanik und die oberflächliche Behandlung des Heiligen.“ Für das Land ist es besonders nötig, die Gottesvorstellung nach und nach auf eine immer höhere Stufe der Geistigkeit zu heben, und dem Landbewohner aus der Enge seiner kleinen Welt den Blick zu weiten in die Größe und Weite des Gottesreiches.

Das Schlimmste aber ist, daß die seelische Grundrichtung des Dörfers, sein Aufgehen in ökonomischen Interessen, sich so leicht ins Ungeistige und Unreligiöse verliert. So sehr die Arbeit in Gottes Natur seinen Sinn zum Himmel führen kann, so leicht kann sie ihn auch ans Irdische fesseln, kann ihn habgierig und geizig machen. Die Gefahr ist heute besonders groß, weil die Bauernarbeit eine weitgehende Umgestaltung erfahren hat, die man als Rationalisierung und Technisierung bezeichnen kann. Der Landwirt muß heute rechnen lernen — und lernt es oft nur zu gut; er muß sich die neuesten Methoden rationaler Bewirtschaftung aneignen, soll Ackerbau und Viehzucht ihm den nötigen Ertrag bringen. So wird der „heilige, von den Vätern ererbte“ Boden allmählich nur Mittel der Gütererzeugung, nur Objekt zur Steigerung der Ertragsfähigkeit; die Liebe zur Scholle wird zur Vergötzung der Scholle. Das führt zu einer ganz neuen Haltung und Lebensgestaltung des Bauers. Die in ihm durch seine Naturverbundenheit liegenden Tendenzen zum Materiellen werden überstark und drängen die Gegenkräfte, die natürliche Gemüts- und Herzensbildung und auch die religiösen Kräfte, mehr und mehr zurück, zumal der aufs Materielle gerichtete Zeitgeist auch sonst durch hundert neue Kanäle bis ins letzte Dorf gelangt. Das ist die Krisis des Landes in unseren Tagen. Unsere jetzige Landjugend aber ist groß geworden in den Kriegs- und Nachkriegsjahren, als die Landbevölkerung ihre wirtschaftliche Überlegenheit so drastisch fühlte und nicht selten ausnützte, wo der böse Samen der Gewinnsucht gesät wurde, der nun — vielleicht noch genährt durch die augenblickliche Notlage der Landwirtschaft — in den dafür von Haus aus empfänglichen Herzen der Landkinder aufzugehen scheint.

II. Landkind und Familie.

Mehr noch wie unter dem Einfluß der Natur steht die seelische Entwicklung des Landkindes unter der Einwirkung seiner sozialen Umwelt, vor allem der Familie, die auf dem Lande wie überall die Urzelle alles sozialen Lebens ist. Die Formen des Familienlebens sind auf dem Lande im allgemeinen dieselben wie auch sonstwo, und doch enthalten sie gegenüber dem städtischen Familienleben charakteristische Eigenarten, die nicht nur ihre Bedeutung für die Erziehung des Kindes steigern, sondern dieselbe auch in ganz bestimmte Richtung lenken. Nur äußerlich ist der Unterschied, daß das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern eine rauhere und robustere Tönung zeigt. Zärtlichkeiten, Liebesbeteuerungen und -bezeugungen sentimentaler Art kennt das harte Bauerngeschlecht in der Regel nicht. Daraus schließen zu wollen, Eltern und Kinder hätten sich in den

Bauernfamilien nicht so lieb als in städtischen Familien, wäre oberflächlich gerurteilt. In Wirklichkeit besteht eine tiefgehende Liebe und Anhänglichkeit der Familienmitglieder gerade auf dem Lande; und so rauh manchmal die Umgangsformen sind, so empfindlich sind die meisten Eltern inbezug auf ihre Kinder. Das Besondere des ländlichen Familienlebens liegt vor allem darin, daß die Familie nicht nur eine enge Lebensgemeinschaft, sondern auch eine Not- und Arbeitsgemeinschaft bildet. Gemeinsamer Beruf, gemeinsame Arbeit schlingen neben der Blutsgemeinschaft ein zweites festes Band um die Familienangehörigen. In der Stadt wirkt der Beruf trennend. Er hält den Vater von Haus fern, er treibt die Geschwister jeden Morgen auseinander. Der eine weiß kaum etwas von der Arbeit des anderen, nimmt jedenfalls in den wenigsten Fällen inneren Anteil daran. Auf dem Land ist die Wohnung der Familie mit der nächsten Umgebung auch der Wirkungskreis des Vaters, ja nicht nur des Vaters, sondern auch der Mutter und der Geschwister. Denn alle müssen mitarbeiten, müssen namentlich in ertragsarmen Gegenden mithelfen, dem Boden das zum Leben Notwendige abzurufen. Das Kind sieht also von klein an das Wirken der Eltern in Haus und Hof; sein Interesse an dem Beruf des Vaters wird sehr früh geweckt. Mehr noch: das Dorfkind muß selbst sehr bald mit zugreifen und seine Kräfte in den Dienst der Familie stellen. Schon in der Vorschulzeit wird es zu kleinen Handreichungen angehalten, und in den Schuljahren ist es für die Familie schon eine geschätzte Arbeitskraft. Städtern kommt die Ausnutzung der kindlichen Arbeitskraft oft hart und lieblos vor. Aber das Landkind läßt sich gern in die Arbeitsgemeinschaft der Familie einreihen. Es spürt schon gleich etwas von der inneren Befriedigung, die Last der Arbeit den Eltern erleichtern zu können. Es fühlt auch, daß es selbst durch diese Hilfeleistung höher gewertet wird von den Eltern, und ist stolz darauf. Tatsächlich verwischen sich — wie schon erwähnt — durch diese Arbeitsgemeinschaft der ganzen Familie die Unterschiede zwischen Kindern und Erwachsenen ganz erheblich. Das Kind wird auf dem Lande in mancher Beziehung viel früher als sein Altersgenosse in der Stadt für voll genommen und als Erwachsener behandelt (wie es umgekehrt in anderer Beziehung länger Kind bleibt). Längst ehe das Kind aus der Schule entlassen wird, ist es mitten darin in der festgefügtten Arbeitsgemeinschaft der Familie und hat darin seine bestimmten Aufgaben und Pflichten. Die Schulentlassung bedeutet daher auf dem Lande keineswegs den „Wendepunkt im Leben“, sondern nur die längst ersehnte Beseitigung einer dem Bauern meist recht unangenehmen Hemmung der Arbeitshilfe seines Kindes. (Es wirkt daher — nebenbei bemerkt — befremdend oder gar lächerlich, wenn bei der auch auf dem Lande natürlich recht angebrachten Schulentlassungsfeier nach städtischen Mustern verfahren und ein „Zuviel“ getan wird.) Von der Arbeit und von den kleinen und großen Ereignissen bei derselben unterhält man sich am Feierabend im Familienkreis. Mit den Kindern, jedenfalls mit den Jugendlichen, oder doch in ihrer Gegenwart bespricht man die Tagesereignisse und berührt dabei recht ungeniert auch Dinge,

die an sich nicht für die Ohren von Kindern bestimmt sind. Auf diese Weise wächst das Kind in die Welt der Erwachsenen, in die ihm angemessene Lebenskenntnis hinein; es bedarf nicht langer Belehrungen und „Aufklärungen“, für welche die meisten Bauersleute nicht zu haben sind.

Es ist klar, daß bei so innigem Verbunden- und Verwachsensein des Landkindes mit der Familie das Kind ganz aufgeht in Geist und Gewohnheit, die in der Familie herrschen. Wesenszüge der dörflichen Familie sind aber vor allem diese drei: Fleiß, Sparsamkeit und Gottesfurcht. Das sieht auch das Kind sehr bald ein, daß es auf dem Lande heißt sich plagen, nicht nur acht Stunden im Tag, sondern vom sehr frühen Morgen bis zum späten Abend. Daß man das, woran so viele Schweißtropfen hängen, nicht leicht aus der Hand gibt, sondern sparsam zusammenhält (den Arbeiterkindern auf dem industrialisierten Dorfe sitzt das Geld so sehr viel loser!). Und daß zu allem Gott seinen Segen geben muß (darum wird das gemeinsame Familiengebet noch geübt, und schöner, dem Lande angemessener wäre die alte Sitte der gemeinschaftlichen heiligen Kommunion der ganzen Familie, als die der sogenannten Standeskommunionen). Aber auch sonst ist bei dem so engen Familienzusammenhalt auf dem Lande das Niveau der Familie das der seelischen Haltung der Jugend. Ist das Familienleben gesund, dann ist die Entwicklung des Kindes gesund. Mehr als in der Stadt gilt das auf dem Dorf.

Wie nun augenblicklich die dörfliche Familie in sittlich-religiöser Beziehung zu bewerten ist, darüber gehen die Urteile sehr auseinander. „Der Gedanke, daß dem Christentum keine Lebenskraft mehr innewohne und die Inbrunst des Glaubens an ein jenseitiges Heilsziel nicht mehr im Volke lebendig sei, hat sich namentlich für die Landbevölkerung als unrichtig erwiesen. Die neue Welt drängt mit Macht zur Vertiefung und Verinnerlichung, und es darf mit Befriedigung festgestellt werden, daß der Glaubenseifer, die Teilnahme an religiösen Übungen, die Geltendmachung christlicher Grundsätze im öffentlichen und häuslichen Leben von Jahr zu Jahr zugenommen hat. Auch die Jugend hat daran ihren Anteil. Es geht ein Aufleuchten durch das katholische Volk, ein Kreuzrittergeist, der die ganze Welt für Christus gewinnen möchte, eine Begeisterung, die an die größten Zeiten christlichen Glaubenslebens im Mittelalter gemahnen.“ So *Dr. Veltmann* in „Die ländliche Volksschule“ (*Kreuzberg*, Die ländliche Volksbildung, S. 187). Dieser neue Geist, der in gewissen Kreisen städtischer Jugend wach geworden ist, ist nun doch wohl auf dem Lande noch kaum zu finden, wenn auch die Teilnahme an den religiösen Übungen vielenorts erfreulich zugenommen hat. Aber auch zwei so treffliche Kenner des Landes wie *Augustin Wibbelt* und *Jakob Weiler* gehen in ihrem Urteil recht weit auseinander. *Wibbelt* preist bei Betrachtung Richterscher Holzschnitte das schöne Familienleben früherer Zeit. „Überall (auf den Bildern L. Richters) purzeln Kinder umher und füllen alle Ecken mit ungetrübter Jugendlust, daß die glückliche Mutter strahlt von innerer Seligkeit, daß der arbeitsmüde Vater alle Last des Tages vergißt, und daß selbst der greise

Großvater am Stock sich verklärt im Widerschein dieses ewigen Morgenrotes. Da ist alles jung, auch was alt und gebrechlich ist; und wie kann es anders sein? Wie ein verjüngendes Bad umspült dies Familienleben, dieser innige Familiensinn alle Glieder, klein und groß, jung und alt. Ein Volk, das ein solches Familienleben hegt und pflegt, kann nicht altern, es bleibt jung und gesund in ewig erneuernder Kraft und Frische. Aber — diese bange Frage läßt sich nicht zurückdrängen — gedeiht dies Familienleben noch bei uns? Und die noch bangere Frage schließt sich an: Kann es noch gedeihen? ... Wo ist diese Welt (der Richterschen Bilder) geblieben?“ „Hier, mein hochverehrter Stadtpfarrer (?) und Konfrater,“ antwortet auf diese Frage temperamentvoll der Bauernpfarrer *Jakob Weiler*, „hier im Kleinwinzer- und Kleinbauern- und Arbeiterdorf, und, Gott sei Dank, noch in tausend andern einfachen Dörfern, ist tatsächlich diese Märchen- und Wunderwelt noch geblieben. Und zur Bekräftigung meines unfreiwilligen Hierrufens hab' ich sofort hinter Ihre wehmütige Frage ein markiges, stolzes Hier geschrieben, stolz im Gedanken, ein Dorf- und Bauernpastor sein zu dürfen, ein Hüter und Mehrer solch köstlichen, mit keiner Stadtannehmlichkeit bezahlbaren Familiensinns und Familienglücks.“ (*Kreuzberg*, „Die ländliche Volksbildung in ihrer zeitgemäßen Gestaltung“, S. 248.) So berechtigt dieser erfrischende Optimismus in vieler Beziehung in vielen Landgemeinden sein mag, so ist doch nicht zu verkennen, daß es andere Landorte gibt — je näher der Stadt, um so mehr —, wo die Welt der Richterschen Bilder bis auf wenig Bruchstücke versunken ist. Die genannten Faktoren einer innigen ländlichen Familiengemeinschaft sind eben längst nicht mehr überall vorhanden. Das Land nährt meist nicht mehr die ganze Familie; die heranwachsenden Kinder müssen außerhalb des Hauses und des Dorfes ihren Lebensunterhalt suchen. Die neue Zeit durchsetzt und zersetzt mit Macht die Familie und läßt nicht selten eine tiefe Kluft entstehen zwischen den Alten und den Jungen, die sich gegenseitig nicht mehr verstehen. Zunehmender Geburtenrückgang und manch andere bedenkliche Erscheinung zeigen, wer nur zu oft Sieger in diesem Kampfe ist. Im allgemeinen bleibt freilich so viel an günstigen Momenten bezüglich der dörflichen Familie, daß man letztere immer noch einen Gesundbrunnen für die seelische Entwicklung der Jugend nennen darf, und daß man mit dem Optimismus eines *Jakob Weiler* an die Arbeit gehen kann, diese günstigen Momente nach Möglichkeit zu hegen und zu pflegen.

III. Landkind und Dorfgemeinschaft.

Die dritte große Erzieherin und Bildnerin der Landjugend aus dem Gebiete ihrer Umwelt ist die Dorfgemeinschaft. Man sollte glauben, neben dem so engen Gefüge der Familie könne keine andere Gemeinschaft einen nennenswerten Einfluß mehr gewinnen auf die Entwicklung des Landkindes. Und doch kommt der Einfluß der Dorfgemeinschaft dem der Familie nicht nur nahe, sondern übertrifft die letztere in vielen Fällen. Die echte Dorfgemeinschaft ist nicht viel anderes

als die erweiterte Familie. Auch sie gewinnt ihr Gepräge durch gemeinsame Arbeit, durch gemeinsame Not und Gefahr, durch gemeinsames Erleben von Freud und Leid. Mögen die einzelnen Dorffamilien nicht mehr so aufeinander angewiesen sein wie in früheren Zeiten, wo nur treues Zusammenstehen den gemeinsamen Feinden wehren konnte; mag der einzelne sich mit Hilfe moderner technischer Mittel besser selbst helfen können, es gibt noch Fälle genug, wo man den Nachbarn in Anspruch nehmen muß. Und wenn die Hilfsbedürftigkeit die Dorfleute nicht zusammenführt, dann tut es der Geselligkeitstrieb. Man singt und spielt und tanzt miteinander, feiert die kirchlichen und weltlichen Feste und die Familientage zusammen und gibt dem Dorfleben damit jenen Reichtum, der seinen Niederschlag in den zahlreichen ländlichen Sitten und Gebräuchen gefunden hat. Die Landkinder, die sich von den Kindheitstagen kennen, die gemeinsam, Jungen und Mädchen, acht Jahre lang dieselbe Schule, vielleicht — bei einklassigen Schulen — dieselbe Klasse besucht haben, wachsen auch in diese uralte Gemeinschaft so fest hinein, daß sie ganz von ihr umklammert werden und sich ihrem Einfluß kaum entziehen können. Daher die Macht der Dorfsitten und Dorfgewohnheiten. Selbst in Orten, die ihren ländlichen Charakter schon stark durch Eindringen der Industrie und Einwirkungen der nahen Stadt verloren haben und deren geselliges Leben verflacht und verwildert ist, hält die Dorfgemeinschaft die Jugend noch überstark in ihrem Bann, so daß nicht selten, was früher Schutz und Förderung der Jugendlichen war, nunmehr verhängnisvoll wird. Es ist nämlich unter solchen Verhältnissen in der Stadt bedeutend leichter, ein Kind vor schädlichen Einwirkungen zu behüten, als auf dem Lande. Beispielsweise wird es für ein gut erzogenes Bürger- oder Arbeiterkind in der Großstadt keine allzu große Versuchung sein, daß jeden Sonntag, selbstverständlich an so und so vielen Stellen, öffentliche Tanzmusiken und Belustigungen minderwertiger Art stattfinden. Da mag hingehen, wer will; persönlicher Geschmack und häusliche Erziehung entscheiden. Im Dorf entscheidet der Gemeinschaftsgeist, der im Geselligkeitsleben der Jugend ganz besonders tyrannisch sich zeigt. Ist diese Geselligkeit entartet dadurch, daß kitschige, aus der Stadt entlehnte Unterhaltungen Eingang fanden, dann ist die ganze Dorfjugend sehr bald der Oberflächlichkeit und dem Leichtsinne verfallen. Wer nicht mittut, ist eben isoliert und steht allein. Wer diese Zusammenhänge und ihre Folgeerscheinungen kennt, begreift nicht das gedankenlose Wort, das man in bei der Stadt gelegenen Landorten oft hören kann: „Laßt doch dem Dorf wie der Stadt sein (minderwertiges) Kino, seine sonntägliche Tanzmusik, seinen ‚Rummel‘. Wer nicht mag, braucht ja nicht hinzugehen; wir in der Stadt halten’s ja auch so.“ Noch weniger ist jene behördliche Bestimmung zu verstehen, die den Wirten und Vereinen auf den Dörfern (wenigstens den nicht allzu weit von der Stadt gelegenen) einen Anspruch auf Genehmigung von wöchentlich (!) drei öffentlichen Tanzmusiken zugesteht.

Es ist aber nicht nur äußerer Zwang, der das Landkind nicht aus dem Kreis

der Altersgenossen losläßt und es zur Teilnahme an der dörflichen Geselligkeit verurteilt. Das Herz selbst zieht die Dorfjugend mit Macht zueinander hin. Freuden und Feste der Dorffamilie sind wirklich noch Familienfreuden und Familienfeste mit all ihrer Herzlichkeit und tiefgehenden seelischen Eindrucksfähigkeit. Der Städter ahnt nicht — und kann es nicht ahnen —, welch ein Schauer der Seligkeit das Landkind überläuft, wenn am Morgen des Festtages, mag es sich um ein Kirchenfest oder um ein weltliches Volksfest handeln, die Kirchenglocken „beiern“ oder die Böller krachen. Der Außenstehende vermag nur schwer nachzufühlen, wie sich das Dorfkind freut auf die Kirmes, auf Schützenfest, Maifeier oder was sonst das Jahr an Volksfesten bringen mag. Das ist der Unterschied zwischen den „Veranstaltungen“, die von irgendeiner Seite — etwa auch von kirchlichen Vereinen — „arrangiert“ werden, und den Festen, die aus dem Gemeinschaftsgeist des Dorfes geboren sind: Nur in den letzteren lebt eine Seele, eben die Seele der Dorfgemeinschaft, und nur diese Feste greifen an die Seele der Dorfjugend. Mag die Form naiv sein und dem Städter gar kindisch vorkommen, Geist und Sinn dieser Sitten und Gebräuche, die wie ein bunter Kranz das kirchliche und das bürgerliche Jahr durchflechten, ist Geist und Sinn der Heimat und darum von so tiefgehender Wirkung. Die um *Anton Heinen* und *Theodor Seidenfaden* haben recht, wenn sie dem Einfluß dieser Dorfsitten auf die seelische Entwicklung der Jugend eine so große Bedeutung beimessen und für ihre Pflege und Erhaltung eintreten. Künstlich erhalten oder gar einführen lassen sich die Bräuche freilich nicht, und es gibt wohl schon manches Dorf, das hoffnungslos „entseelt“ ist, weil jedes kraftvolle Volkstum aus ihm entwichen ist. Da mag dann ein üblicher Vereinsbetrieb mit Hilfe von Kino und Radio, von Theater und Tanz Gemeinschaft zu bilden suchen — eine Volks- und Dorfgemeinschaft wird es niemals werden. In den meisten Dörfern aber hat das Gemeinschaftsgefühl sich als eine so unverwüstliche Kraft gezeigt, daß die dörfliche Geselligkeit einer der wichtigsten Faktoren in der Beeinflussung der Jugend geblieben ist. Wer Einfluß auf die Träger dieser dörflichen, d. i. heimatlichen Geselligkeit gewinnt — sei es, daß es gelingt, die alten bodenständigen, leider vielfach entarteten weltlichen Vereinigungen und Bünde der Jugend zu veredeln, sei es, daß eine kirchliche Vereinigung so ganz heimatlich gestaltet wird —, der hat ein ganz vorzügliches Mittel, die Dorf-kinder in seinem Sinn zu lenken und zu leiten.

Ein Nachteil der starken Beeinflussung der Jugend durch die Dorfgemeinschaft ist der, daß der Jugendliche zu abhängig wird von der öffentlichen Meinung, von Dorfsitte und Dorfgebrauch. Er wird unselbständig und verläßt sich gedankenlos auf diese Stütze dörflicher Lebensart und Lebensführung. Es können sich schlechte Gewohnheiten bilden, falsche Anschauungen festsetzen, z. B. bezüglich des Verkehrs der beiden Geschlechter untereinander, der bei der Landjugend schon deshalb oft recht frei ist, weil man sich von Kind an zu gut kennt und daher nicht den Respekt vor einander hat, der sonstwo eine gewisse

Zurückhaltung bewirkt. Auch macht man ja der Religiosität der Landbevölkerung den Vorwurf, sie sei rein äußerliches Mitmachen der dörflichen Sitte, die eben den Kirchenbesuch und die Teilnahme an religiösen Übungen so gebieterisch verlange, daß sich dem niemand entziehen könne. Entfalle dieser Zwang — etwa wenn das Landkind in die Stadt zieht — zerbrechen diese Stützen oder, wie man auch sagt, diese Krücken, dann verliere das Landkind nur zu bald jeden religiösen Halt. So richtig das ohne Zweifel in vielen Fällen ist, und so sehr es wiederum Anlaß sein muß zu den Bemühungen, die Religion des Landvolks zu vertiefen und zu verinnerlichen, so ist es doch andererseits von unschätzbarem Wert für eine Landgemeinde, wenn der Geist der Dorfgemeinschaft noch echt religiös ist und die Beteiligung am kirchlichen Leben zum selbstverständlichen Herkommen gehört. Nicht gedankenlose Gewohnheit, nicht lästiger Zwang ist dort für die meisten die Religion, sondern etwas, was in Fleisch und Blut übergegangen ist, was — wie die Kirche im Dorf — im Mittelpunkt des Lebens steht und so fest im Herzen wurzelt, daß es die stärksten Stürme überdauert. Man sollte in der Stadt sein Augenmerk einmal darauf richten, ob nicht auch die kirchlich treuesten Familien ursprünglich vom Lande stammen und von dort den Schatz religiösen Gutes mitgebracht haben, von dem sie zehren und den sie auf ihre Kinder vererben.

Jedes Dorf ist heute eine Großstadt im kleinen, sagt man. In der Tat: die Unterschiede zwischen Stadt und Land verwischen sich in vielen Dingen mehr und mehr. Auch unsere Dorfbewohner sind Menschen unserer Tage und stehen mit der Außenwelt in hundertfacher Beziehung. Doch wird das Land immer seine Eigenart haben. Die guten Kräfte bäuerlicher Art in den Dienst der Erziehung unserer vom modernen Zeitgeist und von ländlicher Umwelt oft so widersprechend beeinflussten Dorfjugend zu stellen, ist die schwierige, aber dankbare Aufgabe der Landseelsorge.

Berufswahl und Berufsberatung.

Von Herm. Joseph Stinnesbeck, Fachpsychologe in Essen (Ruhr).

1. Zur Geschichte der Berufsberatung und der Berufsämter

Die immer größer werdende Spezialisierung des Arbeitsvorganges und die andauernd steigenden Kulturbedürfnisse ließen in den letzten Jahrzehnten eine Unmenge von Berufen entstehen. Die letzte Volkszählung vom Jahre 1925 ergab, daß am Stichtage der Zählung in Deutschland nicht weniger als 17 000 verschiedene Berufsbetätigungen ausgeübt wurden. Die Übersicht über die einzelnen Berufsbetätigungen wird aber weiterhin noch mehr erschwert durch die Ausführung von Spezialarbeiten in von der Außenwelt abgeschlossenen Räumen, in die der Außenstehende meist nur selten einen Einblick zu gewinnen vermag. Auch die heute übliche Ausbildung für einen bestimmten Beruf, die an sich ja sehr begrüßenswert ist, erschwert die Übersicht für den einzelnen. Diese Berufsentwicklung drängt immer mehr zur Berufsberatung hin. Denn wenn selbst Erwachsene sich auf dem heutigen Arbeitsmarkt nicht mehr zurechtfinden können, dann trifft das erst recht für die jugendlichen Menschen zu, die nach Absolvierung der Schule ins Leben treten.

Anfänglich wurde die Berufsberatung nicht planmäßig von dazu bestimmten Personen ausgeübt, sondern sie trug einen rein persönlichen Charakter und richtete sich nach dem jeweiligen Bedürfnis. Während heute für eine geregelte Berufsberatung auch wirtschaftspolitische Gesichtspunkte geltend sind, waren hier nur pädagogische maßgebend. Die Berufsberatung wurde also als reine Erziehungsfrage angesehen. Meistens wurde sie damals von Lehrern und Geistlichen ausgeübt. Diese Personen waren auch hierfür in erster Linie geeignet, denn sie kannten die Anlagen und den Charakter des Kindes und das Milieu, in welchem es sich bewegte. Sie scheuten kein Opfer, um den Talentierten den Weg in hervorragende Stellen zu öffnen. Das Leben gibt uns hierfür zahlreiche Beispiele. Aber auch Berufsorganisationen nahmen sich der Jugendlichen an und übten Berufsberatung aus. Hier sind die Gründe oft nicht so uneigennützig, denn diese Verbände haben an genügendem Nachwuchs besonderes Interesse. Die geschilderte Beratung hatte aber vielfach ihre Schattenseiten. Den Beratern fehlte jegliche Übersicht über den Arbeitsmarkt, jeglicher Anhaltspunkt, um größere Zeitspannen zu überschauen. Die Wirtschaftskörper hatten bei der Beratung vielfach andere Interessen im Auge, als das Wohl der Jugendlichen. Deshalb ging man immer mehr dazu über, die Beratung unparteiisch zu gestalten in Anlehnung an Arbeits-, Wohlfahrts-, Jugendämter, Berufs- und Volksschulen. Auch private Organisationen stellten sich in den Dienst der Beratung und Lehrstellenvermittlung. In München wurde 1902 die erste Beratungsstelle geschaffen, 1905 folgten Straßburg und Köln. In der Folgezeit gingen noch andere größere Städte zur Errichtung von Berufsämtern über. 1913 wurde in Charlottenburg

der deutsche Ausschuß für Berufsberatung gegründet, der 1921 wieder aufgelöst wurde. Durch die Verordnung des Reichsamtes für wirtschaftliche Mobilmachung vom 9. Dezember 1918 erhielten die Berufsämter ihre rechtliche Grundlage. Es folgten bald alle deutschen Länder mit Verordnungen über die Einrichtung und den Arbeitsumfang solcher Ämter. Der Erlaß der preußischen Regierung vom 18. März 1919 ist grundlegend für die ganze Berufsberatung in Preußen geworden. Bald folgte das Reich und regelte die Berufsberatung in dem Reichsgesetz vom 5. Dezember 1923 für das ganze Reichsgebiet einheitlich. Die Kommunen sind Träger der Berufsämter, die mit den örtlichen Arbeitsnachweisämtern in irgendeiner Art zu verbinden sind. Die Berufsberatung hat sich zu erstrecken auf die Lehrlinge aller Gewerbebezüge. Bei den Erwachsenen handelt es sich ebenfalls um eine Beratung, bei den Jugendlichen, die sich weiter ausbilden wollen, z. B. Abiturienten, Akademikern, um eine Berufslaufbahnberatung oder Studienberatung. Durch das Reichsgesetz über Erwerbslosenversicherung vom 16. Juli 1927 wurde die Organisation der Berufsämter neu geregelt. Die Reichsanstalt für die Erwerbslosenversicherung ist jetzt Träger der Berufsämter geworden. Die ganze Organisation unterliegt der Aufsicht des Reichsarbeitsministers.

2. Die wirtschaftspolitischen Aufgaben der Berufsämter.

Um überhaupt eine erfolgreiche Beratung durchführen zu können, ist eine Kenntnis des Arbeits- und Wirtschaftsmarktes unbedingt notwendig. Die wissenschaftliche Berufsberatung hat die Aufgabe, die Nachfrage und Überfüllung auf dem Arbeitsmarkt durch Zuführung und Fernhaltung der Berufsuchenden zu regeln. Aus der augenblicklichen Lagerung des deutschen und auch ausländischen Arbeitsmarktes, des Wirtschaftslebens mit seinem Ein- und Ausfuhrhandel, seiner Abhängigkeit und seinen wechselseitigen Beziehungen zu der beruflichen, sozialen Gliederung unseres Volkes, lassen sich für die Berufswahl und Berufszuführung wichtige Schlüsse ziehen. Denn alle erwähnten Erscheinungen sind in ihrer Gesamtheit zu betrachten. Ein Beispiel vom akademischen Arbeitsmarkt möge dies dartun. In Preußen haben wir etwa 19 000 im Schuldienst tätige männliche und weibliche Personen (Direktoren, Assessoren, Referendare). Die Aussichten für die nächsten Jahre sind außerordentlich ungünstig, wenn wir bedenken, daß an den Hochschulen über 10 000 Personen Philologie studieren. Der Zuwachs wird in den nächsten Jahren sehr groß sein; deshalb sind die Aussichtsmöglichkeiten für junge Philologiestudenten zur Zeit sehr gering. Dagegen macht sich — ein anderes Beispiel — auf dem Lehrstellenmarkt für Mittel- und Volksschüler allmählich ein geringes Angebot von Arbeitskräften bemerkbar. Zwar werden die sogenannten Modebrufe Anstreicher, Friseure, Autoschlosser, Schreiner, Elektriker, Schneiderinnen, Friseurinnen noch stark begehrt; aber für wenig beliebte Berufe (wie z. B. die Berufe des Metallgewerbes) ist fast kein Angebot von Arbeitskräften vorhanden, während die Nachfrage

dauernd steigt. Das Mißverhältnis wird in den nächsten Jahren noch wachsen. Der Grund für die immer geringer werdende Zahl dieser Berufsämter liegt in dem Geburtenrückgang und der großen Kindersterblichkeit in der Kriegs- und Nachkriegszeit. Nach Dr. *Strunden* (Reichsarbeitsblatt 1925, Nr. 44, 716) kommen für das gesamte Reichsgebiet zur Entlassung:

Ostern 1928 etwa	1 300 000	Knaben und Mädchen,
Ostern 1929 etwa	1 200 000	Knaben und Mädchen,
Ostern 1930 etwa	800 000	Knaben und Mädchen,
Ostern 1931 etwa	700 000	Knaben und Mädchen,
Ostern 1932 etwa	650 000	Knaben und Mädchen,
Ostern 1933 etwa	700 000	Knaben und Mädchen,
Ostern 1934 etwa	1 300 000	Knaben und Mädchen.

Aus diesen Zahlen ist ersichtlich, wie die Folgen des Krieges sich noch über ein Jahrzehnt hinaus im Wirtschaftsleben auswirken. Der Direktor des Kölner Berufsamtes Dr. *van den Wyenbergh* schreibt dazu in *Schule und Beruf* (S. 9): „Die Frage des Facharbeiternachwuchses ist eines der ernstesten Probleme der deutschen Produktionspolitik. Ihre Lösung muß unbedingt in Angriff genommen werden, wenn wir nicht schon von 1928 an in die allergrößten Schwierigkeiten geraten wollen.“ Die Aufgabe der Berufsberatung besteht nun darin, hier Mittel und Wege zu finden, um das Stellenangebot zu befriedigen und dafür zu sorgen, daß der Facharbeiternachwuchs in weniger beliebten Berufen nicht gefährdet wird. Die Berufsberatung muß heute diese Frage schon ernstlich ins Auge fassen und Vorsorge treffen, daß jetzt schon einige handwerkliche Berufe mit Lehrlingen gesättigt werden, damit für diese Berufe während der Jahre, in denen nur wenige Berufsanwärter in Frage kommen, keine große Nachfrage mehr besteht. Ferner muß versucht werden, noch mehr Jugendliche als bisher zur Erlernung eines Handwerks zu bewegen. Dadurch würde dann die Zahl der jugendlichen Hilfsarbeiter, Laufburschen usw. herabgemindert. Als Ersatz dafür könnten sofort andere Kräfte, die sonst erwerbslos wären, eingestellt werden. Ferner sind Jugendliche, die in stark überfüllte Berufe wollen, umzuberaten. Alle weiteren Möglichkeiten aufzuzählen, die zur Regulierung von Angebot und Nachfrage dienen, würde zu weit führen. Auch der Arbeitsmarktausgleich gehört zur Arbeitsmarktpolitik. In einigen Gegenden Deutschlands, namentlich im Osten, besteht ein außerordentlicher Mangel an jugendlichen Arbeitern auf dem Lande, z. B. für Viehhüten und ähnliche Arbeiten. Um nun zu verhindern, daß ausländische Kräfte zu landwirtschaftlichen Arbeiten herangezogen werden, sollen Jugendliche, die teils wegen der Überfüllung der Modeberufe, teils auch aus gesundheitlichen Gründen noch nicht ins Erwerbsleben überführt werden konnten, dorthin geschickt werden, damit sie mit den genannten, verhältnismäßig leichten Arbeiten beschäftigt werden und sich dort auch erholen können. Dadurch werden andere Kräfte für schwere landwirtschaftliche Arbeit frei. Dieser Arbeitsmarktausgleich ist aber nur vorübergehender Natur, denn die meisten Jugendlichen

kehren nach einem halben Jahr wieder in ihre Heimat zurück. Manche Jugendliche siedeln aber auch für dauernd in diese Gegenden über und finden dort ihnen zusagende Arbeits- und Ausbildungsmöglichkeit als Schweizer, Schmied und in anderen handwerklichen Berufen. Bei der Überfüllung der Städte und der großen Arbeitslosigkeit auf der einen Seite und der Entvölkerung des Landes und dem Mangel an Arbeitskräften auf der anderen ist gerade diese Entwicklung, die durch die Berufsämter dauernd gefördert wird, von großer wirtschaftspolitischer Bedeutung. Durch die wissenschaftliche Betriebsführung mit Rationalisierung, Mechanisierung, Maschinisierung, besonders in der Industrie und im Handwerk, erwachsen der Berufsberatung neue Aufgaben. Durch die mechanischen Hilfsmittel werden immer mehr menschliche Arbeitskräfte ersetzt. Diese Arbeitskräfte dürfen aber unter keinen Umständen brach liegen bleiben, da das für die Volkswirtschaft ein großer Verlust ist. Diese Leute müssen in solche Gegenden ausgetauscht werden, wo Industrie und Handwerk Kräfte noch benötigen. Dazu ist natürlich eine genaue Übersicht und Kenntnis des Arbeitsmarktes die notwendige Voraussetzung. Kann ein solcher Austausch nicht stattfinden, dann muß versucht werden, die Leute nach erfolgreicher Beratung in andern Berufen unterzubringen.

3. Die berufspädagogischen Aufgaben des Berufsamtes.

Neben diesen wirtschaftspolitischen Aufgaben hat das Berufsamt auch noch berufspädagogisch zu wirken. Diese Aufgaben werden vom Berufsamt erfüllt bei der Vorbereitung für die Berufswahl oder bei der Beratung. Die Beratung erstreckt sich zunächst auf Jugendliche, die nach Abschluß der Volksschule oder Erlangung der mittleren Reife oder ohne Abschluß die höhere Schule verlassen. Die Arbeit, die in diesen Fällen von den Berufsämtern geleistet werden muß, ist durch gesetzliche Bestimmungen näher umschrieben worden. Nach den allgemeinen Bestimmungen über Berufsberatung und Lehrstellenvermittlung bei den öffentlichen Arbeitsnachweisämtern vom 12. Mai 1923 hat sich die Berufsberatung zu erstrecken auf:

- a) die planmäßige Vorbereitung Jugendlicher und die Aufklärung Jugendlicher über berufliche Fragen;
- b) Erteilung von Rat und Auskunft an ratsuchende Personen beiderlei Geschlechts in allen Fällen, welche die Berufswahl sowohl beim Eintritt in das Berufsleben als auch beim Berufswechsel, Berufsausbildung und Berufsfortbildung betreffen. Dabei ist eine Erfassung der den öffentlichen Arbeitsnachweis aufsuchenden Jugendlichen von 14 Jahren an wünschenswert;
- c) Nachweis von beruflichen Ausbildungsstätten;
- d) Überleitung in beruflich, sittlich und gesundheitlich einwandfreie Lehrstellen;
- e) Verfolgung des beruflichen Entwicklungsganges der beratenen und vermittelten Personen, soweit nicht besondere Stellen dafür in Frage kommen.

Wie schon in den gesetzlichen Bestimmungen angedeutet ist, kann eine richtige Beratung nur dann durchgeführt werden, wenn eine genaue Berufskennntnis bei den Jugendlichen vorhanden ist. Erfahrungsgemäß fehlt diese aber in den meisten Fällen, oft schon deshalb, weil den Jugendlichen der Einblick in die meisten Berufe versperrt ist. So kommt es, daß die Jugendlichen häufig recht falsche Vorstellungen von ihrer zukünftigen Betätigungsweise haben. Wie kann man aber von einer Neigung zu einem Berufe sprechen, wenn man ihn nur flüchtig und oberflächlich oder, was mitunter auch vorkommt, überhaupt nicht kennt? Hier hat die Berufsberatung im Verein mit der Schule einzusetzen. Schon vor der Schulentlassung hat sie durch berufskundlichen Unterricht in der Schule, durch Vorträge über Berufsgliederung, durch berufskundliche Lichtbildervorträge den Jugendlichen wenigstens eine gewisse Kennntnis über die hauptsächlichsten Berufsarten und Gruppen zu vermitteln. Auch ist es sehr ratsam, berufskundliche Führungen zu veranstalten. Nur so hat der Jugendliche Gelegenheit, sich über die Berufsarbeit zu orientieren, nur so entsteht Achtung und Ehrfurcht vor der Berufsarbeit. Ein Jugendlicher, der über seine spätere Berufsarbeit orientiert ist, kann bedeutend eher über seine Neigungen und Fähigkeiten urteilen und dadurch eine spätere Berufsberatung außerordentlich erleichtern. Auch in der Elternschaft muß durch Vorträge aufklärend gewirkt werden. Es ist zu betonen, daß die körperliche, geistige und sittliche Veranlagung des Kindes sowie die wirtschaftliche Lage der Eltern bei der Berufsberatung den Ausschlag geben. Die Eltern sind über die Folgen einer mangelhaften Berufsausbildung oder falschen Berufswahl, über den Wert der gelernten Arbeit, über die wirtschaftliche und ethische Bedeutung des Berufslebens, über die Tätigkeit und Anforderungen in den einzelnen Berufen usw. aufzuklären. Hand in Hand mit dieser berufskundlichen Aufklärung muß die berufsethische Unterweisung gehen. Der jugendliche Berufsanwärter soll seinen Beruf aus innerer Überzeugung wählen, weil dieser ihn nur dann befriedigen wird. Er soll sich bewußt sein, daß der Beruf den Inhalt seines Lebens bildet. Finanzielle Gründe, z. B. sofort viel Geld verdienen, sollen ihn nicht beeinflussen. Es muß ferner darauf hingewiesen werden, daß der Beruf hohe sittliche Kräfte enthält, denn durch das Bestreben, die Arbeit gut auszuführen, wird das Verantwortungsgefühl gehoben. Stolz auf das eigene Können und Schaffensfreude treten bald hinzu. Hierdurch wird immer mehr das Selbstvertrauen geweckt und gestärkt. Die Arbeit soll nicht ein hartes Muß, ein notwendiges Übel sein. Durch die Arbeitsfreude und den Arbeitserfolg, den man überschaut, sieht man das Wachsen des eigenen Lebensglückes. Das alte Sprichwort: „Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied“ hat immer noch seine Gültigkeit. Endlich muß auch immer mehr bei ihm das Bewußtsein wach werden, daß er ein Glied der Volksgemeinschaft ist und daß er ihr auch durch seine Berufsarbeit zu dienen hat. Diese Bestrebungen des Berufsamtes werden oft sehr verständnisvoll durch die Schule unterstützt.

Die Schulen sind durch Erlaß des preußischen Ministers für Wissenschaft,

Kunst und Volksbildung vom 26. Februar 1920 verpflichtet, nicht nur mit den Berufsämtern gemeinsam zu arbeiten, sondern ihnen ihre Arbeit zu erleichtern und zu fördern. Der Erlaß sagt folgendes: „Der Schule verbleibt nach wie vor als besondere Aufgabe die Erziehung zur richtigen Berufswahl. Sie hat durch Erfüllung dieser Pflicht den Schüler sowohl im Rahmen des Unterrichts wie durch besondere Veranstaltung lichtbildlicher Vorträge Einblick in das Wirtschaftsleben zu gewähren. Auch Schulbüchereien sind zu diesem Zwecke zu ergänzen und den Schülern zur Benutzung zu empfehlen, gleichfalls ist im Rahmen des dafür geeigneten Unterrichts, insbesondere Religion, Deutsch, philosophische Propädeutik, immer wieder auf den inneren Wert der richtigen Berufe hinzuweisen. Auch für diese Fragen müssen die Schulbüchereien geeignete Schriften enthalten.“ Die Schule hat demnach berufskundliche Belehrungen und berufsethische Unterweisungen den zur Entlassung kommenden Schülern in der schon erwähnten Form zu geben. Die eigentliche Beratung und Lehrstellenvermittlung bleibt den Berufsämtern überlassen, während die Schule die vorbereitende Arbeit im Verein mit den Berufsämtern, die Erziehung zur rechten Berufswahl zu leisten hat.

4. Die Voraussetzungen für die Berufswahl.

Die Brücke, die den Jugendlichen von der Schulbank in das Leben führen soll, ist das Berufsamt. Wie der Arzt die Diagnose des Kranken feststellen muß, um helfen zu können, so muß auch der Berufsberater, der dem Jugendlichen bei dem wichtigen Gang ins Leben seine Hand reichen will, ein Zweifaches kennen: 1. die Persönlichkeit des jungen Menschen mit seinen geistigen und körperlichen Fähigkeiten, seinen Berufswünschen, seiner Willenskraft und Ausdauer, kurz gesagt, den Jugendlichen, wie er sich seinen Mitmenschen zeigt; 2. seine wirtschaftliche Lage, seine häuslichen Verhältnisse, das Wirtschaftsleben, die zukünftige Entwicklung desselben, die Berufe mit ihren einzelnen Anforderungen und Aussichten. Der Jugendliche, der den Beruf ergreifen will, muß individuelle Arbeitseignung besitzen. Diese Arbeitseignung hat biologisch-soziologische und physische Voraussetzungen. Zu den biologisch-soziologischen Voraussetzungen gehört die Vererbung. Wenn man bedenkt, daß nicht nur körperliche, sondern auch geistige Eigenschaften vererbt werden können, was durch wissenschaftliche Forschung und Experimente heute einwandfrei feststeht, so ist daraus zu ersehen, welche Bedeutung das Gebiet der Vererbung für die Beratung hat. Auch das Alter darf nicht übersehen werden. In vielen Berufen wird für den Eintritt ein Mindestalter verlangt, besonders in solchen Berufen, die das Leben und die Gesundheit direkt gefährden. Mitunter darf auch ein bestimmtes Alter nicht überschritten werden. Für diese Bestimmung können verschiedene Gründe maßgebend sein, z. B. daß ein Jugendlicher, der schon länger der Schule entwachsen ist, sich nicht so leicht der Arbeitsdisziplin unterwirft wie ein Vierzehnjähriger. Gewissen Einfluß auf die Arbeitswahl hat auch das Geschlecht. Viele Arbeiten

können von einer Vertreterin des weiblichen Geschlechts wegen der geringen physischen Kraft nicht ausgeführt werden. Dann hindert sie auch oft ihre physische Konstitution an der Ausübung gewisser Berufe. Auch die psychischen Geschlechtsunterschiede haben für die Berufswahl besondere Bedeutung. So kann ein Junge Formen besser unterscheiden als ein Mädchen, das dafür aber feinere Hautempfindung und Geschmacksempfindung sowie geringere Schmerzempfindlichkeit besitzt. Ernährung, Witterung, Klima und Jahreszeit beeinflussen ebenfalls manchmal außerordentlich stark die Arbeit des Menschen. Die wissenschaftliche Forschung weist einwandfrei nach, daß es beim geistigen Arbeiter nicht so sehr auf die Quantität der genossenen Nahrungsmittel, sondern vielmehr auf die Qualität ankommt. Unzureichende und falsche Ernährung führt gerade bei dem geistig Arbeitenden zu frühzeitiger Arbeitsunfähigkeit. Auch die unmittelbare Umgebung beeinflußt außerordentlich stark, sei es bewußt oder unbewußt, die Arbeitsleistung. Auf dieses Faktum muß die Berufsberatung besonders sehen und kann hier pädagogisch dadurch sehr viel erreichen, daß sie die Jugendlichen nur in solche Stellen vermittelt, die in jeder Beziehung einwandfrei sind, ferner durch die Empfehlung, einem Jugendverband beizutreten. Auf diese Art werden die schädlichen Einflüsse, denen sie im Berufe und in ihrer freien Zeit so leicht ausgesetzt sind, ferngehalten. Ein viel deutlicheres Bild von dem Jugendlichen geben jedoch die psychischen Anlagen und Begabungen, die jeder Mensch mit auf die Welt bringt. Sie können weder durch die Umwelt noch durch die Erziehung unterdrückt oder geändert werden, sind also in erster Linie bestimmend für die individuelle Arbeitseignung. Sie umfassen alle individuellen Eigentümlichkeiten hinsichtlich der Intelligenz, des Gedächtnisses, der Phantasie, der Aufmerksamkeit usw. Inwieweit diese Anlagen entwickelt sind, hat die Berufsberatung festzustellen. Dies geschieht durch die psychologische Eignungsprüfung, die eine besondere Darstellung erfordert. Unter den Anlagen des Menschen wiegt die eine oder andere entweder von Anfang an vor, oder sie bildet sich im Laufe der Zeit, sei es durch Zufall, sei es durch beabsichtigte oder unbeabsichtigte Übung, besonders aus: die sogenannte Hauptneigung. Auf die Arbeitswahl des Menschen hat sie einen besonderen Einfluß. Eine Vermittlung in einen ihr entsprechenden Beruf weckt und stärkt die Arbeitsfreude, was berufspädagogisch von großer Bedeutung ist. Auch die Ermüdbarkeit, die auf die Arbeitsweise des Menschen von Einfluß ist, läßt sich durch die Eignungsprüfung feststellen. Einen Beruf, in dem die Arbeit den Jugendlichen schnell ermüdet, sollte er deshalb nicht ergreifen, weil er dadurch in seiner körperlichen Entwicklung geschädigt wird und weil er beim Existenzkampf gegenüber den anderen Arbeitskollegen, die nicht so leicht ermüden, zu sehr ins Hintertreffen geraten würde.

5. Die Unterlagen für die Berufsberatung.

Zu den Unterlagen für die Berufsberatung gehören die Beobachtungen der einzelnen Schulen. Der Lehrer, der den Schüler oft jahrelang betreut hat, ist wohl als Erster in der Lage, über den Jungen, sofern seine Begabungen und Neigungen, sein Verhalten und sonstige Eigenschaften in Frage kommen, ein Urteil abzugeben. Darum ist eine enge Zusammenarbeit mit den Schulen dringend erforderlich, wie die schon angeführten Bestimmungen vom 12. Mai 1923 sie fordern: „Um die zur Entlassung kommende Jugend planmäßig zu erfassen, ist die Verbindung mit den im Bezirk vorhandenen Schulen herzustellen.“ Der ebenfalls schon erwähnte Erlass des preußischen Ministers für Volksbildung, Kunst und Wissenschaft vom 26. Februar 1920 hat den Aufgabenkreis der Schule gegenüber den Berufsämtern genau abgegrenzt. Es heißt dort: „Ich weise die Schulen nachdrücklich darauf hin, mit den Berufsämtern aufs engste zusammenzuarbeiten. Das wird am besten in folgender Weise geschehen. Die eigentliche fachliche Beratung ist den Berufsämtern zu überlassen. Die zur Entlassung kommenden Schüler und Schülerinnen sind bei jeder passenden Gelegenheit zum Besuch dieser Beratungsstellen anzuhalten. Soweit der Schule von den Berufsämtern Fragebogen überwiesen werden, ist deren sorgfältige Ausfüllung durch den Leiter der Anstalt zu überwachen und etwa gewünschte Auskunft über die vermutliche Berufseignung der Schüler nach bestem Wissen und Gewissen zu erteilen.“ Es folgen darauf die schon erwähnten Bestimmungen über berufskundliche Belehrungen und berufsethische Unterweisungen. Der Schluß lautet: „Die Schule muß ferner mehr als bisher die Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen ihrer Schüler beobachten und diese Beobachtungen im Laufe der Schuljahre in geeigneter Form so sammeln, daß sie ein Urteil über die mutmaßliche Berufseignung des einzelnen erleichtern.“

Es wurde schon erwähnt, daß der Berufsberater die körperlichen, geistigen, sittlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Ratsuchenden kennen muß, wenn überhaupt eine gedeihliche Beratung zustande kommen soll. Sehr wichtige Unterlagen erhält er durch den Fragebogen, der, von der Schule ausgefüllt, dem Berufsamt übersandt wird. Den ersten Teil des Fragebogens füllt der Schüler in der Klasse aus nach eingehender Erklärung durch den Lehrer. Neben allgemeinen Fragen ist auch der Beruf des Vaters anzugeben, was schon oft gewisse Aufschlüsse über die wirtschaftliche Lage des Ratsuchenden gibt. Dasselbe gilt von der Angabe der Geschwisterzahl. Ferner wird der Ratsuchende gefragt, ob er Waise oder Halbwaise ist und an welcher Krankheit die Eltern bzw. der Elternteil gestorben sind. Mitunter lassen sich hieraus wichtige Rückschlüsse auf die Anlagen oder das Vorhandensein von gewissen übertragbaren und erbten Krankheiten ziehen. Die Lieblingsfächer in der Schule und außerhalb der Schule sind ebenfalls anzugeben. Man kann jetzt schon, wenn auch nur grob, unterscheiden, ob der Jugendliche mehr Neigung für einen

künstlerischen, industriellen oder handwerklichen Beruf hat. Auch wertvolle charakterologische Unterlagen werden dadurch gewonnen. Es läßt sich z. B., wenn auch nur mit vorsichtiger Zurückhaltung, feststellen, ob er oberflächlich ist oder nicht, wie weit er in seiner Entwicklung vorgeschritten ist und anderes mehr. Dann kommt die Hauptfrage, die Frage nach dem Beruf und den Gründen der Berufswahl. Daß der Ratsuchende wirklich schon selbst einmal ernstlich über seine Zukunft nachgedacht hat, wird man dann annehmen dürfen, wenn der gewünschte Beruf mit den schon gemachten Angaben in gewissem Einklang steht und auch die Begründung einwandfrei ist. Der Ratsuchende beschäftigt sich z. B. gern mit Zeichnen und Spielen mit der Dampfmaschine. Er gibt an, Maschinenschlosser werden zu wollen und begründet das mit „weil ich Maschinen gern habe und wissen möchte, wie es innen darin aussieht“. Wenn auch eine gewisse Neugierde hierbei unverkennbar ist, so zeigt sie doch mehr als nur das Wissenwollen, denn sonst würde er mit einigen Versuchen und Erklärungen zufrieden gestellt sein. Man kann hier schon von einer direkten Neigung zum Maschinenschlosserberuf sprechen. Anders liegt die Sache, wenn der Junge schreibt: „ich möchte Autoschlosser oder Friseur werden“ und das begründet mit: „weil ich daran Spaß habe“. Seine Lieblingsbeschäftigung waren Turnen und Sport. Wie oft muß man in solchen Fällen erfahren, daß die meisten Ratsuchenden von den Berufen keine Ahnung haben, vielmehr nur nach dem Äußeren urteilen, das ihnen besonders begehrenswert erscheint. Auch werden oft Angaben gemacht, „weil mein Freund das ist“ oder „weil man da viel verdient“. Hier sieht man, wie oberflächlich und materiell der Junge denkt und daß ihm die Wichtigkeit des Augenblicks, wo es sich doch um die ganze Zukunft handelt, noch gar nicht einleuchtet. Auch das ist ein weiterer Beweis dafür, wie nötig ein umfassender berufskundlicher Unterricht ist. Gerade diese Jugendlichen sind es auch, die jeden Augenblick ihren Berufswunsch wechseln und denen es schließlich gleichgültig ist, ob sie einen Beruf lernen oder nicht. Sie ergreifen einfach das, was sich ihnen bietet. Hier liegt vielfach auch die Wurzel der späteren Unzufriedenheit mit sich selbst und dem Beruf. Um diesem Übel steuern und auf weite Sicht arbeiten zu können, ist es nötig, überall berufskundliche und berufsethische Unterweisungen zu geben. Wenn von allen zur Entlassung kommenden Schülern diese Berufswünsche statistisch erfaßt werden, erhält man zugleich auch wertvolles Material über die Übersicht des Arbeitsmarktes und kann durch Verteilung der Jugendlichen den oft so nötigen Arbeitsmarktausgleich schaffen. Natürlich wird dabei den Wünschen des einzelnen, soweit sie auf vernünftigen und sachgemäßen Angaben sich aufbauen, Rechnung getragen.

Die nächste Frage lautet: „Welchen Beruf möchtest du noch ergreifen?“ Diese Frage ist darum sehr wichtig, weil vielfach die Eltern den Beruf ihrer Kinder bestimmen, ohne das geringste Verständnis für ihre Wünsche und Neigungen zu haben. Wie oft kann man die Begründung finden: „weil meine Eltern das haben wollen“. In diesem Falle schreibt der Ratsuchende bei der zweiten

Frage das, was er gerne werden möchte. Aber auch in vielen Fällen, in denen der Junge das aus Furcht nicht schreibt (den Anmeldebogen müssen die Jugendlichen nach der Ausfüllung in der Schule mit nach Hause nehmen, damit die Eltern auch noch Eintragungen machen können), muß der Scharfblick und die Menschenkenntnis des Berufsberaters bald herausfinden, daß der zuerst angegebene Beruf zu Hause gewünscht wird. Durch Aufklärung der Eltern, die man bittet, bei der Berufsberatung zugegen zu sein, kann der Berufswunsch doch die nötige Berücksichtigung erfahren. Von großer Wichtigkeit ist es auch, daß der Jugendliche selbst den Bogen auszufüllen hat. Aus der Handschrift läßt sich gleichfalls noch manches ersehen, wenn auch die Graphologie noch in ihren Anfängen steht und daher Vorsicht wohl angebracht ist. In diesem Zusammenhang sei schon darauf hingewiesen, daß der Berufsberater eine umfassende Allgemeinbildung und Menschenkenntnis haben muß. Groß ist seine Verantwortung, denn fast immer entscheidet er über die Zukunft eines Menschenlebens. Die einfache Vermittlung in eine Lehrstelle genügt nicht, denn die Berufsämter sind nicht allein Arbeitsvermittlungsstellen, sondern auch Beratungsstellen. Die Bedeutung der Berufsberatung, auf die ich im Zusammenhang mit der Psychologie unter Arbeits- und Berufsforschung noch näher zu sprechen komme, wird immer mehr anerkannt.

Die Eltern können auf dem Fragebogen ihre Wünsche äußern. Sie haben Gelegenheit, ihre Kinder den ganzen Tag zu beobachten und vermögen daher festzustellen, ob bei ihren Sprößlingen gewisse Neigungen und Interessenrichtungen vorhanden sind. Der eine Junge bastelt sehr gerne, der andere hat besondere Vorliebe für das Entwerfen von Zeichnungen usw. Die Beobachtungen, die auf diese Art die Eltern gemacht haben, können immerhin wertvolle Fingerzeige für die Berufsberatung sein. Ferner ist die Erklärung der Eltern, ob sie mit dem Berufswunsch ihres Kindes einverstanden sind oder ob sie Bedenken bezüglich der Berufswahl nach irgendeiner Richtung (Unterbringung in Kost und Wohnung wegen ungünstiger Wirtschaftslage, Konfession des Lehrherrn und anderes) haben. Die Bedenken, die gegen den vorgeschlagenen Beruf sprechen, können mannigfacher Art sein; oft werden insbesondere aus materiellen Gründen Anstände gegen einen gelernten Beruf erhoben. Mögen diese Gründe aber auch noch so stichhaltig sein, so muß doch bei jeder sich bietenden Gelegenheit, z. B. in Vorträgen, beim berufskundlichen Unterricht oder bei der Beratung selbst Front dagegen gemacht werden, denn gegenüber dem angelernten oder ungelernten Beruf hat der gelernte Beruf außerordentlich viele Vorteile aufzuweisen. Der gelernte Arbeiter befindet sich in einer höheren sozialen Schicht, erhält höheren Lohn und ist nicht so oft und lange erwerbslos, wie der ungelernte und angelernte Arbeiter. Der gelernte Arbeiter ist durch seine Vorbildung in der Lage, Arbeiten nach Zeichnung oder Modell auszuführen, hat also gewissermaßen eine selbständige Arbeit, während der ungelernte Arbeiter nur Arbeiten nach Anweisung zu verrichten vermag. Der einzige Nachteil des gelernten Ar-

beiters — wenn man es überhaupt als Nachteil bezeichnen kann — ist, daß der Lehrling während der Ausbildung nicht so viel verdient wie ein jugendlicher Hilfsarbeiter.

Die bewußt eingestellte Beobachtung des Jugendlichen durch den Lehrer findet ihren Niederschlag auf dem Schulfragebogen. Der Lehrer ist durch den langjährigen Umgang mit dem Jugendlichen wohl in der Lage, sich über denselben ein genaues Urteil zu bilden. Die Mitteilungen, die der Lehrer dem Berufsamt macht, müssen geheim gehalten werden. Dadurch wird erreicht, daß der Lehrer nicht zu befürchten braucht, später einmal über die gemachten Angaben zur Rechenschaft gezogen zu werden. So kann er ein möglichst getreues Bild über den Jugendlichen abgeben. Das letzte Schulzeugnis wird eingetragen, dann sind einige Fragen über die Allgemeinbegabung zu beantworten. Für verschiedene Berufe, z. B. Maschinistenberuf, ist es sehr wichtig zu wissen, wie es um die Auffassungsgabe bestellt ist. Hat z. B. der Maschinist eine langsame Auffassungsgabe, so kann das, wie es die Praxis täglich zeigt, zu schweren Unfällen führen. Es ist ferner anzugeben, ob fo'gerichtig oder oberflächlich gedacht wird, ob geringe oder hochwertige Leistungen irgendwelcher Art sich gezeigt haben. Daraus läßt sich manches für die Beratung entnehmen. Hat z. B. ein jugendlicher gute Befähigung für konstruktive Zeichnungen, so läßt sich daraus ersehen, daß er mehr für einen Technikerberuf in Frage kommen dürfte. Natürlich ist hier Voraussetzung, daß keine schwerwiegenden Bedenken in irgendeiner Hinsicht bestehen. Auch über Interessenrichtungen außerhalb der Schule sind Angaben zu machen, z. B. über eine Sonderbegabung für Sprachen, Musik, Technik, Handfertigkeit usw. Wichtig ist auch die Feststellung, ob ein jugendlicher Organisationstalent besitzt oder eine Führernatur ist. Bei der immer weiter fortschreitenden Rationalisierung in der Industrie legt man heute ein großes Gewicht auf den Arbeitscharakter. Auf dem Fragebogen sind verschiedene arbeitscharakterologische Fragen zu beantworten, z. B. ob der Jugendliche schnell, langsam, gewissenhaft und sauber arbeitet, ob er leicht ermüdet, selbständig seine Arbeiten ausführt oder nach fremder Hilfe suchen muß. Auch das Gemüts- und Willensleben bleibt nicht unberücksichtigt. Es wird gefragt, ob der Jugendliche beharrlich bei der Lösung schwieriger Aufgaben ist, ob irgendwelche Faktoren, die sein Handeln stark beeinflussen, vorhanden sind. Das Handeln des Jugendlichen wird meist bestimmt durch Gehorsam, Vorteil, Eitelkeit, Ehrgeiz und Wißbegierde. Es wird ferner gefragt, wie es um die Ordnungsliebe, Wahrhaftigkeit und Kameradschaft bestellt ist. Endlich wird die Frage aufgeworfen nach der gefühlsmäßigen Einstellung des Jugendlichen. Auch eine kurze Gesamtcharakteristik oder eventuelle Berufsvorschläge sind sehr erwünscht. Diese Gesamtcharakteristik gibt oft von der Persönlichkeit ein treffendes Bild. Zum Beispiel wurde seinerzeit einmal von einem Lehrer geschrieben: „Ist noch ein Flaps.“ Der Berufsberater beobachtete den Jugendlichen noch einmal ziemlich scharf und gewann bald denselben Eindruck. Natürlich konnte

man durch die Vermittlung einer geeigneten Lehrstelle dafür Sorge tragen, daß dieses Benehmen weiter keinen Schaden bereitete. Die strenge Zucht, in welcher der ausgewählte Meister seine Lehrlinge hielt, machte dem Jungen recht klar, daß das Leben etwas anderes ist als nur Spiel und Kinderei. Das angeführte Beispiel zeigt, wie wichtig es für den Berufsberater ist, von der Schule möglichst ausführliche Angaben zu erhalten. Inwieweit der Körper des Jugendlichen für das Berufsleben geeignet ist, wird auf dem Fragebogen durch den Schularzt vermerkt. Der Arzt soll angeben, ob Berufe zu meiden sind mit schwerer körperlicher Anstrengung, z. B. Heben, Tragen, Bücken (Maurer, Schmiede), mit sitzender Lebensweise (Schuster, Schneider und Kontorberufe), anhaltendem Stehen oder Gehen, Staubentwicklung oder starkem Temperaturwechsel (Bäcker, Konditorenberufe) und mit starker Inanspruchnahme der Nerven. Ferner ist anzugeben, ob eine Erkrankung oder Schwäche irgendeines Organs vorliegt, die unter Umständen bei der Berufsbetätigung hinderlich oder sogar ausschließend sein könnte (z. B. bei Frisuren Tuberkulose). Praktisch und wünschenswert wäre es, wenn die Jugendlichen von den Gewerbeärzten ebenfalls untersucht würden, da diese Ärzte die Berufsanforderungen genauer und besser kennen als die Schulärzte.

6. Die eigentliche Berufsberatung.

Auf Grund dieser Unterlagen kann eine wirksame Berufsberatung durchgeführt werden. Kommt ein Jugendlicher zur Beratung, so muß er erst in ein Tagebuch eingetragen werden. Die über ihn vorhandenen Unterlagen werden dann dem Berufsberater vorgelegt, der an Hand der Unterlagen und einiger Fragen sich über die Person des Ratsuchenden schon klar sein und wissen muß, was er dem Betreffenden zu raten hat. Zunächst werden einige berufskundliche Fragen gestellt, um festzustellen, ob der Jugendliche auch weiß, welche Arbeiten er später auszuführen hat. Sehr zu begrüßen ist es, wenn die Jugendlichen selbst angefertigte Zeichnungen, Modelle und kleine Bastelarbeiten mitbringen. In vielen Fällen zeigt es sich, nach welcher Richtung das Talent des Jugendlichen geht. Oft werden Arbeiten vorgelegt, die selbst Fachleute in Erstaunen setzen, aus denen man aber sofort erkennen kann, daß der Jugendliche sie selbst angefertigt hat. Der Berufsberater soll z. B. darauf sehen, ob der Berufsanwärter sauber gekleidet ist, die Hände und das Haar gepflegt sind. Auch von diesen rein äußeren Dingen kann auf den Charakter des Menschen geschlossen werden. Der Ratsuchende wird aufgeklärt über die einzelnen Berufe, vor dem Ergreifen von Modeberufen wird er gewarnt (häufig an Hand von statistischem Material), zu einem anderen Beruf geraten, falls er einen Modeberuf ergreifen will (z. B. kommen namentlich die Anstreicher, Friseure, Autoschlosser, Elektriker, Bäcker und Konditorenberufe in Frage). Daraufhin wird er zu einer Eignungsprüfung bestellt, da heute meist solche Jugendliche eingestellt werden, die sich einer Eignungsprüfung unterzogen haben. Der Psychologe, der die Eignungsprüfung

leitet, fertigt über Intelligenz, Gedächtnis, Willens- und Sinnesleistungen sowie den Arbeitscharakter ein Gutachten an. Auf Grund dieses Gutachtens wird der Jugendliche dann in eine Lehrstelle vermittelt. Die Lehrstellenvermittlung gehört nämlich zu dem Aufgabengebiet der Berufsämter. Leider mischen sich auch noch immer Lehrer in dieses Aufgabengebiet der Berufsämter ein und bringen einen Teil ihrer Schulentlassenen in Lehrstellen. Dadurch wird nicht nur die Übersicht des Amtes über den Wirtschaftsmarkt erschwert, sondern auch den Vermittelten entsteht oft großer persönlicher Schaden. Denn der Lehrer kann den Arbeitsmarkt mit seinen Einzelheiten doch nicht überschauen und leitet vielleicht Jugendliche schon stark übersättigten Berufen zu, wo sie nach beendiger Lehrzeit entlassen und so erwerbslos werden. Vielfach wenden sich auch gerade solche Betriebe an Schulen, die von dem Berufsamt keine Bewerber erhalten, weil es dem Berufsamt bekannt ist, daß dort die Lehrlinge nicht sachgemäß ausgebildet werden. Hier gilt es besonders für die kommende Zeit des Lehrlingsmangels die Augen offen zu halten. Alle Kräfte müssen alsdann sorgfältig verteilt werden, und nur solchen Berufen dürfen Lehrlinge zugeführt werden, die im Interesse der Gesamtwirtschaft unbedingt Nachwuchs nötig haben. Darum sollte jede nebenamtliche Vermittlung unterbleiben, wie das auch in dem Erlaß des preußischen Ministers für Kunst, Wissenschaft und Volksbildung vom 30. November 1925 ausdrücklich verlangt wird. Vielfach können Jugendliche nicht sofort in einen Beruf eingewiesen werden, zum Teil deshalb, weil das 14. Lebensjahr noch nicht erreicht ist. 50 Prozent aller jährlich zur Entlassung kommenden Schüler sind noch nicht 14 Jahre alt. Laut reichsgesetzlicher Bestimmung (Reichsgewerbeordnung § 125) dürfen diese aber nicht voll beschäftigt werden, sondern täglich nur 6 Stunden arbeiten. Da die Lehrherren bei der Einstellung solcher Jugendlicher mancherlei Schwierigkeiten haben, werden diese Schulentlassenen oft nicht untergebracht. Diesem Übelstand muß unbedingt abgeholfen werden, denn so sind die Jugendlichen in diesen Monaten, in denen sie nicht arbeiten dürfen, den Gefahren der Straße ausgesetzt. Leicht wird gerade in dieser Zeit der Keim zur späteren Verwahrlosung gelegt; vielfach wandern sie auch in eine Arbeitsstelle ab und gehen für den Lehrlingsmarkt verloren. Daher muß entweder der § 135 der Reichsgewerbeordnung dahin abgeändert werden, daß alle Schulentlassenen voll beschäftigt werden dürfen, oder die Verordnungen über Schulpflicht und Schulentlassung sind dahin umzuändern, daß nur solche Schüler zur Entlassung kommen, die volle 14 Jahre alt geworden sind. Weiterhin muß die Berufsvermittlung öfters scheitern, weil die Jugendlichen für den gewünschten Beruf, sei es nach dem Urteil der Schule, sei es auf Grund der psychotechnischen oder ärztlichen Begutachtung nicht geeignet sind, sich einem anderen Beruf aber nicht wollen zuweisen lassen, oder weil sie in einen der Modeberufe hinein wollen, für die bekanntlich ein sehr großes Überangebot an Kräften besteht. Endlich kommen für die Vermittlung diejenigen nicht in Frage, die noch nicht berufsreif sind. Damit diese Jugend-

lichen nicht den Gefahren der Straße ausgesetzt sind, sind besondere Maßnahmen von den meisten Berufsämtern getroffen worden, auf die ich noch zurückkommen werde. Außerordentlich schwierig gestaltet sich die Berufsberatung für geistig und körperlich nicht normal entwickelte, seelisch, körperlich oder geistig behinderte Jugendliche. Diese ohne Beschäftigung zu lassen, ist vom pädagogischen Standpunkt aus äußerst bedenklich, weil sich das Verbrechen meist aus diesen Kreisen rekrutiert. In dem Anbrüchigen schlummern auch noch Kräfte, die produktiv sein können, wenn sie geweckt werden. Eine erfolgreiche Beratung kann nur dann zustande kommen, wenn man auf die Vorgeschichte des Defektes näher eingeht und die in Frage kommenden Defekte genau kennt. Facharzt und Psychologe müssen hier mit dem Berufsberater Hand in Hand gehen. Naturgemäß ist es nach erfolgter Beratung sehr schwer, diese Jugendlichen unterzubringen. Es kommen für diese Jugendlichen nur leichte Beschäftigungsmöglichkeiten in Frage, z. B. angelernte Berufe wie Korbflechter, Kartonmacher usw. Praktisch wäre es, wenn für die Ausbildung von Anbrüchigen sogenannte Ausbildungsprämien gezahlt würden, wie das z. B. bei Taubstummen der Fall ist. Das würde für manchen Meister eine Veranlassung sein, einen Anbrüchigen auszubilden. Dadurch würde die Eingliederung dieser Leute in das Wirtschaftsleben wesentlich erleichtert. In vielen Städten sind Arbeitskolonien für jugendliche Anbrüchige eingerichtet, wo diese entsprechend ihren individuellen Anlagen noch ausgebildet oder beschäftigt werden. Es gibt aber noch andere Unterbringungsmöglichkeiten. Eine Firma wünscht eine Reihe besonders guter Lehrlinge. Hat das Berufsamt diesen Wunsch erfüllt, dann kommt es mitunter vor, daß diese Firma einen Anbrüchigen auf Wunsch des Berufsamtes einstellt. So kommen auch diese Sorgenkinder unter. Das kann aber nur dann geschehen, wenn sich Lehrer und Geistliche jeder Vermittlung enthalten, mag sie noch so gut gemeint sein. Für alle Kreise kann nur dann Arbeit geschaffen werden, wenn nicht nur die Minderbegabten, sondern auch die Hochintelligenten durch das Berufsamt erfaßt werden.

Die Berufsberatung für höhere Schüler ist ebenfalls durch die Bestimmungen der Reichsarbeitsverwaltung vom 26. November 1922 geregelt. Es heißt dort: „Die Berufsberatung muß anstreben, alle Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten vor der Berufswahl zu erfassen, gleichviel, ob sie sich praktischen oder akademischen und ähnlichen Berufen zuwenden wollen; ferner Studierende wie Akademiker, die eines Berufsrates bedürfen ... Die Aufgabe umfaßt demnach im wesentlichen die Erteilung von Rat, Auskunft und Unterstützung in allen Fragen, die sich aus Berufswahl, Berufsausbildung und Berufswechsel ergeben (Berufs-, Schul-, Studien-, Laufbahn- und Arbeitsberatung).“ Besonders schwierig jedoch ist die Berufsberatung für diejenigen Schüler höherer Lehranstalten, welche die Schule ohne vollendete Schulbildung verlassen, d. h. ohne das Zeugnis der mittleren Reife erlangt zu haben. Meistens geben diese den Schulbesuch aus dem Grunde vorzeitig auf, weil ihre Begabung nicht zur

Erreichung des Schulziels genügt, nur selten aber aus wirtschaftlichen Beweggründen. Die Zahl dieser Schüler ist sehr groß. Auf je 1000 Einwohner einer Stadt kommt jährlich durchschnittlich ein solcher Schüler. Aufgabe der Berufsberatung und der Lehrerschaft ist es, damit diesem Übelstand abgeholfen wird, dafür Sorge zu tragen, daß auch die Schulberatung mehr von den Eltern in Anspruch genommen wird, die ihre Kinder zur höheren Schule schicken wollen. Diese verfrüht entlassenen Gymnasiasten bzw. Realschüler sind außerordentlich schwer unterzubringen. Sie bringen nämlich meist neben der nicht abgeschlossenen Bildung auch noch schlechte Zeugnisse mit. Der Volksschüler, der die Oberklasse durchlaufen hat, ist ihnen gegenüber entschieden im Vorteil, da er eine abgeschlossene Bildung hat. Diese „Abiturienten in der Quarta und Untertertia“ denken nicht im entferntesten daran, einen handwerklichen Beruf zu ergreifen, sondern sie wollen höher hinaus. Meist begehren sie kaufmännische oder technische Berufe. Die Beratung erfolgt in derselben Weise wie bei den Volksschülern. Dasselbe gilt auch für die Schüler mit dem Zeugnis der mittleren Reife. Vielfach wünschen diese eine Laufbahnberatung, d. h. sie wollen Erkundigungen einziehen, welche Anstalten oder Fachschulen sie zu besuchen haben, um in die mittlere Beamtenlaufbahn oder in ähnliche Stellen hinein zu kommen, nachdem sie vorher eine praktische Tätigkeit ausgeübt haben. Um eine solche ausfindig zu machen, benötigen sie ebenfalls die Vermittlung des Berufsamtes. Mitunter wünschen selbst Abiturienten einen praktischen Beruf, meist weil die wirtschaftliche Lage der Eltern es nicht erlaubt, ein akademisches Studium zu ergreifen. Oder sie haben solche Berufe ins Auge gefaßt, die ein akademisches Studium nicht erfordern (z. B. die mittlere gehobene Beamtenlaufbahn an Bibliotheken, an der Post usw.). Man kann hier im gewissen Sinne auch von einer Arbeitsberatung sprechen. Meist jedoch wünschen die Abiturienten darüber Auskunft, wie die Aussichten in den einzelnen akademischen Berufen sind, wie sie ihren Studiumgang einzurichten haben, oder, was häufiger vorkommt, welchen Beruf sie überhaupt ergreifen sollen. Es handelt sich hier um eine Studienberatung. Für diese Zwecke hat der Berufsberater berufskundliche Unterlagen zu sammeln und sie einem Archiv einzuverleiben, damit er jederzeit eine genaue und einwandfreie Auskunft geben kann. Es sei nebenbei erwähnt, daß in dem Archiv nicht nur Unterlagen für die akademischen Berufe gesammelt werden, sondern auch für solche Berufe, die die mittlere oder Volksschulreife benötigen. Sehr praktisch ist es auch, auf Eltern- und Schülerabenden über die Aussichten der akademischen Berufe zu sprechen oder eine Vortragsreihe über die verschiedensten Berufe abzuhalten, in denen Fachleute über die einzelnen Berufe sprechen (z. B. Mediziner über medizinische Berufe). Vielfach wird das Berufsamt auch von solchen Personen in Anspruch genommen, die einen Rat für eine Berufsumleitung mit anschließender Arbeitsberatung wünschen. Gewöhnlich stehen sie vor einem Berufswechsel. Die Gründe hierfür können verschiedenster Art sein. Es kann sich um Kräfte handeln, die durch die Rationalisierung frei

werden usw. Natürlich ist die Art dieser Beratung außerordentlich schwer und erfordert vom Berufsberater eine umfassende Sachkunde. Auch die Vermittlung in einen geeigneten Beruf gestaltet sich sehr schwierig.

In folgendem Schema soll noch einmal gezeigt werden, welche Quellen bei der Eignungsfeststellung herangezogen werden müssen.



7. Weitere Aufgaben des Berufsamtes.

Außer der Beratung hat das Berufsamt noch weitere Aufgabengebiete. Zunächst sei die Berufsbetreuung der vermittelten Lehrlinge genannt, wozu das Berufsamt laut der allgemeinen Bestimmungen vom 12. Mai 1923 berechtigt ist. Es handelt sich hier um eine Kannvorschrift. „Die Arbeit hat sich zu erstrecken auf die Mitwirkung bei der Verfolgung des beruflichen Entwicklungsganges der beratenen und vermittelten Personen, soweit nicht besondere Stellen dafür in Frage kommen.“ Diese Betreuung ist daher sehr wichtig, weil die Jugendlichen während ihrer Lehrzeit noch oft die Hilfe des Berufsamtes nötig haben bei dem Abschluß von Lehrverträgen oder beim Stellen- und Berufswechsel. Auch zieht das Berufsamt Erkundigungen ein, wie sich die von ihm vermittelten Lehrlinge bewähren (Bewährungs- oder Erfolgskontrollen). Die Berufsbetreuung kann nur in engster Zusammenarbeit mit der Berufsschule durchgeführt werden. Die Zusammenarbeit wird durch Erlaß des preußischen Ministers für Handel und Gewerbe vom 29. April 1921 gewünscht und angeordnet. Es heißt dort: „Der Schwerpunkt der praktischen Arbeit in der Berufsberatung liegt bei den örtlichen Stellen. Erforderlich ist daher vor allen Dingen ein verständnisvolles Zusammenarbeiten zwischen den örtlichen Berufsämtern und den einzelnen Berufsschulen. Die Leiter und Lehrer dieser Schulen verfügen meist

über eingehende Kenntnisse und Erfahrungen in den einzelnen Berufszweigen und erscheinen daher zur Mitarbeit besonders in solchen Fällen berufen, wo ein Berufswechsel der Jugendlichen während der Berufsschulzeit in Frage kommt, sei es, daß einzelne aus irgendwelchen Gründen die Lehrstelle wechseln wollen, sei es, daß Schüler aus einem ungelernten Berufe in eine Lehrlingsstelle überzutreten wünschen, oder auch der Bedarf nach geeigneten Lehrlingen einzelner Berufszweige während des Schuljahres bei den Berufsämtern selbst zutage tritt. In diesen Fällen liegt ein inniges Zusammenarbeiten der Schulen und Berufsämter im Interesse aller Beteiligten. Weiterhin werden die Organe der Berufsberatung auch zu statistischen Zwecken die Mitarbeit der Schule brauchen. Hierbei kann es sich um Erhebungen handeln über die Verteilung der Jugendlichen auf die verschiedenen Erwerbszweige, der Lehrlinge auf einzelne Berufsgruppen und Berufe oder ähnliche für die grundsätzliche Behandlung der Aufgaben der Berufsberatung wichtige Feststellungen.“

Die Lehrer der Berufsschulen sind durch ihre berufspraktische Vorbildung in der Lage, durch berufskundliche Vorträge, eventuell auch durch nebenamtlich ausgeführte Fachberatungen das Berufsamt zu unterstützen, wie das vielfach üblich ist. Auch dies fördert sehr die Zusammenarbeit mit der Berufsschule. Dann besteht auch die Möglichkeit, daß das Berufsamt bei der Aufnahme in Spezialklassen (z. B. bei den einfachen und höheren Handelsschulen) durch Abhaltung einer Begabungsprüfung mitwirkt. Wie das Berufsamt noch weiter die Berufsschule unterstützen kann, erläutert *Bahr* näher in „Die Berufsberatung, ihre Organisation und ihre Einstellung vom Standpunkt der Berufsschule“ (in: „Arbeit und Beruf“, 1926, Heft 4). Er schreibt: „Die Berufsschule kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn das Schülermaterial wenigstens einigermaßen den Anforderungen entspricht, die ein um Erfolg bemühter berufskundlicher Unterricht stellen muß. Wie sehr Schüler, denen es für die ihrer Berufsarbeit eigentümliche Denk- und Auffassungsweise an Veranlagung, für das praktische Ergreifen der Arbeitsvorgänge an manueller Befähigung fehlt, den Fortschritt der gesamten Klasse hemmen, wie stark die Berufsunwilligen und Verdrossenen das Niveau des Unterrichts herabziehen, ist eine leider allzu häufige Erfahrung . . . Die Unterstützung und Förderung, die die Berufsberatung der Berufsschule gewährt, kommt in vollem Umfange ihr selber zugute, erleichtert ihr die Arbeit, ermöglicht bessere Erfolge und hebt damit ihr Ansehen. Berufsberatung und Berufsschule vermögen sich gegenseitig zu fördern, wie kaum zwei andere Einrichtungen des öffentlichen Lebens.“

Auch mit anderen amtlichen und privaten Organisationen muß das Berufsamt zusammenarbeiten, wenn gute Erfolge erzielt werden sollen. Da ist z. B. das Jugend- und Wohlfahrtsamt zu nennen. Von dort werden Waisen und Anbrüchige zur Beratung und Vermittlung überwiesen. Das Berufsamt kann dort für Befähigte Mittel zur weiteren Ausbildung anfordern, kann durch ihre Vermittlung Jugendliche, die erholungsbedürftig sind, unterbringen usw. Die-

selbe gegenseitige Arbeit wird auch mit den konfessionellen freien Wohlfahrtsverbänden geleistet. Mit den Handwerkerorganisationen, industriellen Werken und Handelsverbänden sind Verhandlungen zu führen über die Einstellung der Jugendlichen, Berufsbetreuung, Ausbau der Prüfungsmethoden, Bewährungskontrolle usw.

Das Berufsamt hat ferner Fürsorgemaßnahmen für die erwerbslosen Jugendlichen zu treffen. Zwar fallen diese im Laufe des kommenden Jahres fast alle weg, da infolge des Geburtenrückganges und des Aufblühens der gesamten Wirtschaftslage die Nachfrage nach Lehrlingen immer größer wird. Damit die Jugendlichen in der Zeit ihrer Berufslosigkeit nicht andauernd untätig sind, sorgen die Berufsämter im Verein mit den Schulämtern dafür, daß den Jugendlichen die Möglichkeit gegeben wird, nach Absolvierung der Volksschule ohne weitere Erlaubnis diese weiter besuchen können, bis eine passende Beschäftigungsmöglichkeit für sie gefunden wird. Die vorläufige Unterbringung auf dem Lande gehört ebenfalls zu diesen Maßnahmen. Sodann sind in den einzelnen Berufsschulen besondere Klassen eingerichtet worden, in denen die Jugendlichen gegen geringes Entgelt in täglichem Unterricht auf ihren späteren Beruf praktisch und theoretisch vorgebildet werden. Ferner wurden besondere Werkstätten und Gartenanlagen geschaffen, wo die erwerbslosen Jugendlichen, die nicht die Tagesklassen besuchen, neben dem pflichtgemäßen Berufsschulunterricht mehrmals in der Woche in irgendeiner Form beschäftigt werden. Natürlich sind diese Maßnahmen nur eine Aushilfe und ersetzen niemals eine Lehrstelle. Um die eigenartigen beruflichen Funktionen kennenzulernen, und um den Allgemeinblick zu erweitern, muß sowohl der Berufsberater wie auch der Psychologe häufig Betriebe der verschiedensten Branchen besuchen. Nur dann kann er berufskundlichen Unterricht erteilen bzw. berufskundliche Vorträge halten.

Für eine sachgemäße Beratung ist gute Kenntnis der Berufsanforderungen und Berufskunde unbedingt erforderlich. Der Berufsberater trägt eine große Verantwortung. Er entscheidet oft über das Schicksal eines Menschen. Neben Menschenkenntnis sind auch psychologisches Einfühlungsvermögen und pädagogisches Geschick Hauptanforderungen, die an den Berufsberater zu stellen sind. Die schon erwähnten Bestimmungen über Berufsberatung vom 12. Mai 1923 sagen darüber: „Als Berufsberater sind nur Personen zu bestellen, die eine mindest fünfjährige erfolgreiche Berufsarbeit nachweisen können und in der Behandlung Jugendlicher erfahren sind; im allgemeinen wird ein Mindestalter von 28 Jahren Voraussetzung sein. Soweit eine abgeschlossene Berufsausbildung durch Lehre, Beamtenausbildung, Fach- und Hochschule drei Jahre überschreitet, kann sie ganz oder teilweise auf die Berufsarbeit angerechnet werden.“

In dieser Schilderung ist versucht worden, Außenstehenden einen Einblick in die Arbeitsweise der Berufsämter zu geben. Daß die Bedeutung der Berufsämter von allen Volksschichten immer mehr anerkannt wird, geht schon aus der

Tatsache hervor, daß nicht nur Schulentlassene (Volks- und höhere Schüler) zu 80 Prozent das Berufsamt aufsuchen, sondern auch Erwachsene aus allen Ständen hier Rat und Auskunft holen. Dieses Amt hat nicht nur eine sozialpolitische Bedeutung, indem es mit allen Mitteln versucht, dem einzelnen zu helfen, sondern auch eine wirtschaftliche. *Stegerwald*, der führende Mann in den christlichen Gewerkschaften, sagt über die wirtschaftliche Bedeutung der Berufsberatung: „Der wirtschaftliche Aufbau Deutschlands bedarf der ungehemmten Kräfte aller Volksgenossen! Wir müssen also darauf bedacht sein, daß ein jeder an der Stelle steht und schafft, für die er sich nach seinen geistigen und körperlichen Fähigkeiten und Neigungen am besten eignet. Unrichtige Berufswahl ist vom Standpunkt der Staatsnotwendigkeiten eine bedauerliche Unwirtschaftlichkeit, weil durch sie schlummernde Kräfte nicht zur vollen Auswirkung gebracht oder an falscher Stelle und daher mit unzulänglichem Arbeitserfolg eingesetzt werden. Unwirtschaftlichkeiten können wir uns aber heute und in Zukunft nicht mehr leisten. Eine sachkundige Berufsberatung unserer ins Erwerbsleben hinaustretenden jungen Leute ist daher eine dringende Forderung der Stunde.“

Literatur zur Berufsberatung:

I. Bücher und Broschüren: Berufsberatung für Mädchen von *R. Günther*, Verlag L. Schwann, Düsseldorf, M. 1,60. — Die Schule im Dienste der Berufserziehung und Berufsberatung, herausgegeben von der Reichsarbeitsverwaltung und dem Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, Berlin 1927. Reimar Hobbing, Berlin SW 61. — Schule und Berufsberatung von *Dr. J. van den Wyenbergh*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1927. — Psychologische Grundlegung der praktischen Berufsberatung von *Helmuth Bogen*. Julius Beltz, Langensalza 1927. — Berufsberatung „Methode und Technik“ von *Dr. Richard Liebenberg*. Quelle & Meyer, Leipzig 1925. — Berufsberatung, Berufsauslese, Berufsausbildung, herausgegeben von der Reichsarbeitsverwaltung Berlin 1925. Verlag des Reichsarbeitsblattes, Reimar Hobbing, Berlin SW 61.

II. Zeitschriften: „Arbeit und Beruf“, Halbmonatsschrift für Fragen des Arbeitsmarktes, der Erwerbslosenfürsorge, der Berufsberatung und verwandter Gebiete im Deutschen Reich und in Österreich mit der ständigen Anlage „Berufskundliche Nachrichten“. Verlag: Grüner, Berlin W 8, Friedrichstraße 78. — „Jugend und Beruf“, Monatszeitschrift zur Förderung der Berufsberatung und beruflichen Ausbildung Jugendlicher auf jugendpsychologischer, sozialpädagogischer und volkswirtschaftlicher Grundlage. In Verbindung mit einer deutschen, österreichischen, tschechoslowakischen und schweizerischen Arbeitsgemeinschaft herausgegeben von *Dr. Richard Liebenberg*, Direktor des Landesberufsamts Berlin. Carl Heymanns Verlag, Berlin W 8, Mauerstraße 44.

Aus der moraltheologischen Literatur.

1. Lehrbücher. *Colli-Lanzi, Camillus*, Theologia moralis universa iuxta codicem iuris canonici. Vol. II. De virtutibus theologicis. De virtutibus moralibus. De virtute religionis. De virtute iustitiae. Taurini-Romae 1927. — *Noldin, H., S. J.*, De principiis theologiae moralis. Ed. XVIII. Durch *A. Schmitt S. J.*, Oeniponte Fel. Rauch 1925. — *Dieselben*, De praeceptis Dei et ecclesiae. Ed. XVIII. ib. 1926. — *Dieselben*, De sacramentis. Ed. XVII. ib. 1925. — *Dieselben*, De sexto praecepto et de usu matrimonii. Ed. XXI. ib. 1926. — *Prümmer, Dominicus, M., O. Pr.*, Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis. Ed. IV. et V. tomus I. et II. Friburgi Brisgoviae, Herder & Co. 1928. — *Ubach, Josephus, S. J.*, Compendium theologiae moralis. Codici iuris canonici et decretis concilii plenarii Americae latinae necnon iuribus civilibus Galliae, Hispaniae, Lusitaniae et in plerisque nationibus Americae latinae accommodatum. 2 vol. Friburgi Brisgoviae, Herder & Co. 1926, 1927. — *Schilling, Otto*, Lehrbuch der Moraltheologie. 1. Band: Allgemeine Moraltheologie. Max Hueber, München, o. J.

2. Abhandlungen. *Ter Haar, Franciscus, C. ss. R.*, De occasionariis et recidivis iuxta doctrinam s. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum. Taurini-Romae, Marietti 1927. — *Mayer, Joseph*, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1927. — *Nell-Breuning, Oswald von, S. J.*, Grundzüge der Börsenmoral. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1928. — *Garrigou-Lagrange, O. P.*, Mystik und christliche Vollendung. Haas & Grabherr, Augsburg 1927. — *Michels, Robert*, Sittlichkeit in Ziffern? Kritik der Moralstatistik. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1928. — *Deininger, Franziskus, O. S. B.*, Johannes Sinnich, Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus. (Abhandlungen aus Ethik und Moral VIII.) L. Schwann, Düsseldorf 1928.

* * *

Um die letzte Jahrhundertwende hat unter den katholischen Moraltheologen eine lebhaftere Aussprache über die Aufgabe und die Methode der katholischen Sittenlehre stattgefunden. Den äußeren Anlaß bildeten die Angriffe *Grassmanns* und des Exjesuiten *Paul von Hoensbroich*, welche teils in Broschüren, teils in umfangreichen Werken die katholische Moraltheologie angriffen, sie als unsittlich zu brandmarken suchten und ihre Behauptungen durch ausführliche und im wesentlichen richtige Wiedergaben aus lateinischen Moraltheologen, besonders aus Alphons von Liguori, stützten. Daß dabei kasuistische Erörterungen über Fragen des geschlechtlichen und ehelichen Lebens eine Hauptrolle spielten, konnte dem erstrebten Zweck der gründlichen Bloßstellung nur dienlich sein. Aber auch in den Kreisen der Moraltheologen selbst wurde das Bedürfnis nach ernster Überprüfung ihrer Arbeitsweise stark empfunden. Man wollte auch vom Gegner lernen und scheute sich auch nicht, zuzugestehen, daß allerdings in der wissenschaftlichen Behandlung der Fragen des sittlichen Lebens — im weitesten Sinne des Wortes — manches geändert werden könne und müsse. Was mehr oder weniger entschieden gefordert wurde, war ein Dreifaches: stärkere Betonung der Moraltheologie als eine Glaubenswissenschaft, Rückkehr zu ihrer vorzüglichsten Quelle der Heiligen Schrift, insbesondere der neutestamentlichen Sittenlehre und damit ein Herausarbeiten des katholischen Lebensideals, und endlich eine Beschneidung der Kasuistik auf das unbedingt Notwendige.

In der Tat ist die Verselbständigung der Moraltheologie als einer eigenen theologischen Disziplin und ihre Loslösung von der katholischen Glaubenslehre, wie sie seit dem 16. Jahrhundert vollzogen wurde, nicht zum Segen geworden. Die Darstellung des katholischen, für alle gültigen Lebensideals wurde der Ascese und Mystik überlassen, die gnadenhafte Grundlegung des christlichen Lebens verschwand aus dem Gesichtskreis der Bearbeiter, philoso-

phische und rechtliche Stoffe drangen immer stärker ein, so daß die Handbücher der Moraltheologie nichts anderes mehr waren als Anweisungen für die Beichtväter zur Verwaltung des Bußsakramentes. Aus dieser Verengung der Zielsetzung ergab sich von selbst eine Änderung in der Methode. An die Stelle einer positiv-spekulativen Behandlung des christlich-sittlichen Lebens und seiner Aufgaben trat die kasuistische Auflösung und Zersplitterung in Einzelfälle, aus einer Tugendlehre wurde mehr und mehr eine Sündenlehre. Der Altmeister der katholischen Moraltheologen, *Jos. Mausbach*, hat das Richtige getroffen, wenn er in einer Übersicht über die damals gemachten Anregungen und Vorschläge (Theol. Revue I [1902], 1—8, 41—46) unter voller Anerkennung der Notwendigkeit von Werken, welche für die Bedürfnisse des Bußgerichtes und der geistlichen Berufstätigkeit geschrieben sind, die Forderung aufstellt: „Es muß daneben Darstellungen der Moral geben, die im Geiste eines Augustinus, Thomas und der großen nachtridentinischen Theologen, aber mit den Mitteln und der Sprache der heutigen Wissenschaft, das Ganze der christlichen und katholischen Sittenlehre, vor allem auch die Grundsätze und die ideale Seite derselben, biblisch-historisch und spekulativ bearbeiten, auf eigentliche Kasuistik aber verzichten. Die größeren Werke dieser Art würden den großen Dogmatiken unserer Zeit ebenbürtig an die Seite treten.“

Meminisse iuvat. Seit jenen Auseinandersetzungen und Selbstprüfungen ist mehr als ein Vierteljahrhundert dahingegangen. Da darf man wohl die Frage stellen, was denn von jenen Forderungen und Wünschen erfüllt worden ist. Man muß leider eingestehen, daß es nur wenig, fast nichts ist. Die oben angezeigten moraltheologischen Handbücher fallen eigentlich alle unter die Kategorie der für den Beichtvater und Seelsorger bestimmten Anweisungen. Hier haben sie ihr Recht und erfüllen eine Aufgabe. Nur sollten sie sich nicht „Moraltheologie“ nennen, sondern besser und richtiger: *Instructio pastoralis in usum confessoriorum, Neocofessorius* o. ä. Will man daher diesen Werken wirklich gerecht werden, so muß man sie unter diesem Gesichtspunkt würdigen, aber das Handbuch der katholischen Sittenlehre, das wissenschaftlich aus den Glaubensquellen schöpfende, das christliche Lebensideal in seiner herben Hoheit und Strenge darstellende Lehrbuch für alle katholischen Christen sind sie nicht.

Das weit verbreitete Handbuch *Noldins* ist in den neueren Auflagen von seinem Nachfolger auf dem Innsbrucker Lehrstuhl für Moral *A. Schmitt S. J.* besorgt worden. Ein Werk, das bereits in 17. und 18. Auflage hinausgehen konnte — der Traktat *de sexto praecepto* liegt sogar in 21. Auflage vor — hat seine Brauchbarkeit für den Seelsorger und Beichtvater bewiesen. Im Rahmen dieser Zweckbestimmung stellt es nicht bloß einen Typ, sondern auch eine Spitzenleistung dar. Daß der beste Vertreter des anderen, des positiv-spekulativen Typs, das ausgezeichnete Handbuch von *Linsenmann* es nur zu einer einzigen Auflage gebracht hat, kann einen nur wehmütig stimmen. Die gutgemeinten Wünsche nach spekulativer Vertiefung und engerer Verbindung mit der Dogmatik (*Scholastik* I [1926], 631 f.) kann dieses Werk nicht erfüllen. Es bedürfte dazu eines völligen Umbaus von Grund aus, während es so, wie es ist, einem beschränkten Zwecke auf das beste dienen kann. Nur sollte dies noch deutlicher zum Ausdruck kommen, als es durch den Titelzusatz *iuxta codicem iuris canonici* geschehen ist. — Das Compendium seines Ordensgenossen *Joseph Ubach*, das für deutsche Verhältnisse kaum in Betracht kommt, scheidet sogar bewußt die Beziehung zur Dogmatik und die spekulative Vertiefung aus: *quaestiones, quae ex aliis disciplinis sufficienter hauriri solent!* Vorwort. Es will nur der Praxis dienen und ist in erster Linie für die Seelsorger in Lateinamerika bestimmt. In der Anlage zeigt es die übliche Zweiteilung in allgemeine und spezielle Moral und zeichnet sich durch eine umfassende Berücksichtigung des kirchlichen wie des staatlichen Rechtes, vor allem in Lateinamerika aus. Auch fehlt es nicht an Stellungnahme zu neueren Problemen. So lehnt *Verf.* I, 142 die Vasektomie oder Sterilisierung als *omnino illicita*, freilich mit unzulänglichen Gründen ab. Angesichts der Vererbungsforschung von heute sollte man doch nicht die Behauptung wagen, daß der Staat eine verbrecherische Nachkommenschaft

durch eine geeignete Erziehung der Kinder verhindern könne. Ein natürliches Recht auf die Ehe kann man auch nicht ohne weiteres für jeden behaupten. Es ist dringend zu wünschen, daß sich die katholische Moral nicht durch allzu apodiktische Urteile die Wege verbaut, die man vielleicht doch einmal notgedrungen beschreiten muß. Im übrigen spricht das Kompendium durch seinen klaren Aufbau und Ausdruck, durch seine bestimmten und zuverlässigen Entscheidungen durchaus an. — Von den vier Bändchen der *Theologia moralis universa* von *Colli-Lanzi* liegt mir leider nur das zweite vor, welches die theologischen und moralischen Tugenden, die Tugenden der Gottesverehrung und der Gerechtigkeit behandelt. Der Verf. rühmt seinem Werk auf den Titel nach, daß er den Stoff in eine dem Gedächtnis angepaßtere Form gebracht habe. Er hat den gewaltigen Stoff auf den geringsten Raum zusammengedrängt und außerordentlich übersichtlich angeordnet. Sonst aber gehört auch dieses Buch ganz in die Gruppe der für den Beichtvater bestimmten Handbücher. Wie wenig hier an eine Darstellung des katholischen Lebensideals gedacht wird, zeigt am besten die umfangreiche Abhandlung (S. 119—228) über die Tugend der Gottesverehrung. Daß alle Gottesverehrung an Jo 4, 24 gemessen werden muß, daß der Nerv alles Betens das persönliche Herzensgebet ist, daß das Ziel des Bittgebetes die Erhebung des Menschen zur unbedingten Hingabe an den Willen Gottes ist, alles dies sucht man in derartigen Büchern vergebens. Sehr ausführlich wird der Aberglaube in seinen mannigfachen Formen behandelt. Dabei fällt auf, daß auf Schritt und Tritt mit dämonischen Einflüssen gerechnet wird. Sogar der Gänger mit der Wünschelrute erhält den Rat, vorher eine *protestatio contra diabolicum interventum*, qui forte adesse potest, zu machen. — Auch das große Moralwerk des Dominikaners *Prümmer*, von dem die beiden ersten Bände in neuer Doppelaufgabe vorliegen, gehört in die Reihe der Handbücher für den Seelsorger. Immerhin ragt es nach zwei Richtungen hin über diese hervor. Einmal geht es zwar nicht auf die Heilige Schrift, wohl aber auf die großen Scholastiker, besonders auf den hl. Thomas zurück und stellt bewußt die Kasuistik hinter die Entwicklung des Grundsätzlichen. So erklärt sich auch die Abweichung von der heute üblichen Anordnung des moraltheologischen Stoffes und die Bevorzugung des thomistischen Tugendschemas. Danach wurde die Tugend der Gottesverehrung wie das vierte Gebot mit den Tugenden der Ehrfurcht und des Gehorsams als *partes potentiales* der Tugend der Gerechtigkeit behandelt und in diese eingeordnet. Man kann nicht behaupten, daß diese Rückkehr zu einer Betrachtungsweise, die uns heute so fern liegt, glücklich ist. Sie zerreißt Zusammengehörendes und läßt die grundlegende Bedeutung gerade der Gottesverehrung für das sittliche Leben nicht genügend hervortreten. Sodann berücksichtigt *Pr.* stärker, als es sonst üblich ist, die Ergebnisse der psychologischen und erbbiologischen Forschung. So werden z. B. bei den Hemmnissen der Willensfreiheit wenigstens der psychische Zwang und die Hysterie behandelt. Leider stützt sich der Verf. dabei auf überaltete Literatur (*Familler*, *Pastoral-Psychiatrie*, 1898; *Ziehen*, *Psychiatrie*, 1894), über die die heutige Forschung völlig hinausgewachsen ist. Auch die Ausführungen über die Abtreibung, die sachlich nicht zu beanstanden sind, stehen nicht auf der Höhe der heutigen Fragestellung. Gerade ein für den Seelsorger bestimmtes Buch sollte nicht nur den Stand der Gesetzgebung ausführlicher wiedergeben, als es II, 132 geschieht, sondern sich auch mit der hygienischen und sozialen Indikation befassen, mit der man heute den fraglichen Eingriff zu rechtfertigen sucht. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die für weite Volkskreise über das erträgliche Maß hinaus gestiegen sind, fallen schwer in die Wagschale und bedürfen ernster und sorgfältiger Überprüfung. Auch was über den Sozialismus und seine Stellung zum Eigentum gesagt wird, ist durchaus unzulänglich. Überhaupt beobachtet man, daß eine Reihe von Fragen, welche dem Seelsorger auf den Nägeln brennen, entweder überhaupt nicht behandelt oder nur — meist im Zusammenhang mit kirchlichen Verboten — eben gestreift werden.

Von dem Lehrbuch der Moraltheologie von *Otto Schilling* liegt einstweilen der erste Band vor, der die allgemeine Moraltheologie darstellt. Unter den hier angezeigten Lehrbüchern ge-

bührt dieser Darstellung ohne Zweifel der erste Platz. Soweit es im Rahmen des überlieferten Schemas überhaupt möglich ist, wird hier das Ziel einer auf das Positive gerichteten Darstellung der katholischen Sittenlehre erreicht. Dabei zeigt sich überall das Bestreben, nicht bloß die Verbindung mit der Lehre des hl. Thomas aufrecht zu erhalten, sondern auch die Fragestellungen des heutigen Lebens einzuarbeiten und im Lichte der katholischen Auffassung zu beantworten. Die Ergebnisse der ethischen, psychologischen, soziologischen und statistischen Forschung werden in weitem Ausmaß und unter Heranziehung einer sorgfältig ausgewählten Literatur berücksichtigt. Der Aufbau des Stoffes ist übersichtlich und glücklich. Nach der üblichen Einleitung, in der über Begriff, Methode und Geschichte der Moraltheologie gehandelt wird, behandelt der erste allgemeine Teil in drei Abschnitten die Lehre von der sittlichen Ordnung, und zwar 1. Die Grundverhältnisse der sittlichen Ordnung (Wille, Gesetz, Gewissen, Pflicht, Moralität und Tugend), 2. Die Verletzung der sittlichen Weltordnung durch die Sünde und 3. Die Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung durch Christus. Daß unter dem letzten Abschnitt auch die Sakramente als die verordneten Gnadenmittel behandelt werden, also das, was sonst in der sogenannten *Theologia moralis sacramentalis* geboten wird, überrascht und ist nicht ohne Zwang an diesem Ort und in diesem Zusammenhang durchführbar. Auf Einzelheiten einzugehen, ist in dieser Übersicht nicht angebracht. Aber auch dieser neueste Versuch zeigt, daß auf diese Weise die Heilige Schrift in dem ihr gebührenden Maße nicht zu ihrem Rechte kommt, und daß eine Ausscheidung des eigentlich philosophisch-ethischen Stoffes nicht gelungen und auch nicht möglich ist. Ebenso wenig ist die Abgrenzung der Moral nach der Pastoral und nach dem Kirchenrecht hin möglich, Überschneidungen bleiben unvermeidlich. Der Verf. betrachtet seine Arbeit als einen erläuternden Kommentar zu seinem in der Herderschen Sammlung erschienenen Grundriß der Moral. Hier wie dort soll den sozialetischen Fragen mit vollem Recht eine besondere Beachtung geschenkt werden. „Man muß das gläubige Volk in sozialchristlichem Sinne belehren und schulen, man muß es belehren, um nur einige dieser Probleme zu nennen, über die sittlichen Grundlagen von Staat und staatlicher Ordnung, über die Heiligkeit des Eigentumsrechtes, ohne dessen Wiederherstellung nicht an Gesundung der sozialen Verhältnisse zu denken ist, über die sozialen Pflichten des Eigentums, über die gegenseitigen Pflichten von Arbeitern und Arbeitgebern, über die letzten Grundgedanken und Bestrebungen des Sozialismus, über den Mammonismus, der nicht nur die Reichen, sondern auch die Armen beherrschen und beseelen kann, über christliche Friedensidee und christlichen Völkerbund.“ Die Einlösung dieser Versprechen wird der zweite Band des Werkes bringen, der nach dem Schema der drei Pflichtenkreise aufgebaut werden soll. Man darf diesem vortrefflichen Werk weiteste Verbreitung wünschen; es wird gerade den Seelsorgern weit bessere Dienste leisten als die überwiegend kasuistisch eingestellten Handbücher. Denn diese lassen ihren Leser nicht bloß im positiv-grundsätzlichen im Stich, sondern oft genug auch auf ihrem eigensten Gebiet, im Einzelfalle, der eben wegen seiner Einzigartigkeit einer papierenen Lösung unzugänglich ist.

Mehr Förderung erfahren Wissenschaft und Praxis durch sorgfältige Einzeluntersuchungen, welche mit wissenschaftlicher Methode und unter voller Beherrschung des einschlägigen Problems angestellt werden. Das kann allerdings nicht von dem umfangreichen Buche des bekannten Moraltheologen aus dem Redemptoristenorden *Franz Ter Haar* gesagt werden. Er behandelt die ebenso wichtige wie schwierige Frage nach der Betreuung der Gewohnheitssünder und Rückfälligen im Beichtstuhl. Die Arbeit ist im wesentlichen eine ausführliche, sehr sorgfältige Erläuterung der betreffenden Abschnitte der Moraltheologie des hl. Alphons von Liguori (lib. VI. n. 452—464 und n. 431—432. Der Text des klassischen Autors wird jedesmal abgedruckt und eingehend erklärt, andere Moraltheologen werden in weitem Umfang herangezogen, so daß man ein gutes Bild der herrschenden Meinung und der Einzellösungen erhält. Dennoch ist die Arbeit nicht rein exegetisch-historisch eingestellt; der Verfasser zeigt auch

einen gütigen und verständigen Blick für die besonderen Schwierigkeiten, welche dem Beichtvater aus der religiös-sittlichen Lage der Gegenwart erwachsen. Mehr als einmal endigt die Untersuchung trotz aller Klarheit und Schärfe des grundsätzlichen Standpunktes in einem Kompromiß, der einen an das „Grau, Freund, ist alle Theorie“ erinnert. Tatsächlich wird der Beichtvater oft genug auch in verzweifelten Fällen helfen und helfen müssen, wenn er nur noch auf einen Funken guten Willens stößt. Gerade bei Gewohnheitssündern und Rückfälligen, wenn sie überhaupt noch zur Beichte kommen, darf es nicht genug sein, eine sittliche Forderung, mag sie auch noch so berechtigt und notwendig sein, aufzustellen, der sie angesichts ihrer inneren und äußeren Lage wenigstens jetzt noch nicht gewachsen sind. Die Aufgabe wird vielmehr darin bestehen, ihnen in individueller Seelenleitung mit tiefem Verständnis und noch größerer Hirtenliebe den Glauben an die sittliche Kraft und an die Hilfe der kirchlichen Gnadenmittel allmählich wiederzugeben. Dann darf man hoffen, daß wenigstens in manchen Fällen das erstrebte Ziel auch erreicht wird. Was aber dem Buche *Ter Haars* vollständig fehlt und was man gerade heute bei dem Hochstand der Erforschung seelischer Vorgänge schmerzlich vermißt, ist der psychologische Unterbau und die psychologische Vertiefung. Weder ist der so grundlegende Unterschied zwischen ererbter und erworbener Disposition zu bestimmten Sünden beim Gewohnheitssünder beachtet, noch hört man etwas über die körperlich-seelischen Auswirkungen derartiger Gewohnheiten. Und doch ist ein gewaltiger Unterschied zwischen einem Menschen, der auf dem Boden einer erbten unglücklichen Anlage zu bestimmten Sünden geradezu disponiert erscheint — man denke z. B. an die Abkömmlinge von Trinkereltern — und einem anderen, der etwa auf dem Wege der Verführung zu denselben Ausschreitungen kommt und sich einen Hang zu ihnen erwirbt. Eine gerechte Beurteilung und eine Erfolg verheißende seelische Behandlung kann doch nur da stattfinden, wo jene psychologischen Kenntnisse und Einblicke vorhanden sind. Eine noch so gute und gründliche Kenntnis der moraltheologischen Prinzipien und der Anschauungen auch der besten Autoren vermag diesen Mangel nicht zu ersetzen. — Eine ungewöhnlich gründliche und zeitgemäße Untersuchung ist das Buch des Freiburger Privatdozenten *Dr. Jos. Mayer* über die gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. Dieses Problem ist seit einigen Jahren auch in das Gesichtsfeld der Moraltheologen getreten, nachdem in einer Reihe nordamerikanischer Staaten die Sterilisation (Vasektomie) bei Geisteskranken, Trinkern und Vagabunden gesetzlich durchgeführt worden ist. Und zwar wird dieser schwerwiegende Eingriff auch gegen den Willen der Betroffenen oder wenigstens auch ohne ihre Zustimmung durchgeführt. Dem amerikanischen Beispiel ist die Schweiz insoweit gefolgt, daß hier die Sterilisation bei Einwilligung der Betroffenen gesetzlich erlaubt ist. In vielen anderen Ländern, auch in Deutschland, mehren sich die Stimmen der Ärzte, Juristen und Rassenhygieniker, welche eine gesetzliche Regelung der vorliegenden Frage, bzw. eine Änderung entgegenstehender gesetzlicher Bestimmungen fordern. Es sind die Ergebnisse der Vererbungsforschung auf der einen Seite, die Zunahme von Geisteskranken und Verbrechern auf der anderen Seite, welche die Staatsmänner, Rassenhygieniker und Ärzte auf den Plan gerufen haben. Gewiß ist es richtig, daß die Erforschung der Vererbungsregeln namentlich beim Menschen noch vor vielen ungelösten Fragen steht und in der Bewertung ihrer Ergebnisse Zurückhaltung beobachten muß. Aber in einer Reihe von Fällen — man denke an Epilepsie, Idiotie und Geisteskrankheiten — sind doch die Beobachtungen so lückenlos und die Tatsachen so erschütternd, daß niemand mehr an ihnen vorbeigehen darf. *M.* beherrscht das gesamte Material und die gewaltige einschlägige Literatur mit bewundernswerter Gründlichkeit und Vollständigkeit. Dabei ist sein Urteil besonnen und maßvoll; er gehört weder zu den unbedingten Ja- noch zu den unbedingten Neinsagern, sondern wägt Grund und Gegengrund mit aller nur wünschenswerten Sorgfalt und prüft sie an den unveränderlichen Maßstäben der katholischen Moral. Der erste Abschnitt, der den Moraltheologen wohl am meisten angeht, behandelt die sittliche Erlaubtheit der künstlichen Unfruchtbarmachung, der zweite die modernen Sterilisationsversuche im einzelnen, der dritte die Be-

wertung der Sterilisierung seitens der Fachwissenschaften, unter denen auf S. 326 ff. die katholischen Moraltheologen berücksichtigt werden, und der vierte die kirchenrechtlichen Wirkungen der Sterilisierung. Die ethische Beurteilung geht von dem allseits anerkannten Satz aus, daß der Staat wie die Kirche das Recht haben, einem Individuum die Zeugung dann zu verbieten, wenn dessen Fortpflanzung eine große Gefahr für die Gesellschaft bedeutet. M. beruft sich dafür mit Recht auf den Satz des hl. Thomas, der einen Geschlechtsverkehr, *qui non est proportionatus generationi prolis et debitae eius educationi*, als *secundum se inordinatus* bezeichnet. Damit ist z. B. der Geschlechtsverkehr von Geisteskranken als ungeordnet anzusehen, und zwar nicht bloß der der eigentlichen Geisteskranken, sondern auch der der Minderwertigen, der Imbezillen und moralisch Irren, welche die Verantwortung, die aus der Zeugung folgt, in keiner Weise tragen können. Auch die heutige Moraltheologie betrachtet die Frage des Ehe- und Zeugungsrechtes immer mehr unter dem Gesichtspunkte der Verantwortung gegen das kommende Geschlecht und ist für die Ergebnisse der biologischen und insbesondere der erbbiologischen Forschung durchaus geöffnet. Es ist aber ebenso einleuchtend und wird durch die tägliche Erfahrung immer wieder bewiesen, daß weder die Forderung der Enthaltsamkeit noch das Eheverbot noch die Asylisierung für die Lebenszeit oder doch für die Dauer der Zeugungsfähigkeit zum Ziele führen. So bleibt als Ausweg die Sterilisierung, und die Frage nach der Erlaubtheit dieses Eingriffes erhebt sich von neuem. Dabei handelt es sich um die grundsätzliche Frage, ob es Gründe gibt, welche den an sich unerlaubten Eingriff in die körperliche Integrität eines Menschen als erlaubt erscheinen lassen. Die praktische Frage, ob der Zeitpunkt zur Einführung derartiger Gesetze in irgendeinem Lande bereits gekommen ist, bleibt davon unberührt. In einer ebenso gründlichen wie vorsichtig abwägenden Untersuchung prüft M. die theoretische Frage unter den Gesichtspunkten des Objektes, des handelnden Willens und der begleitenden Umstände S. 105—138. Ich muß für das Einzelne auf das Buch selbst verweisen, stehe aber nicht an, zu sagen, daß die Ausführungen des *Verf.* nach meiner Meinung zutreffend und überzeugend sind. Das Ergebnis ist, daß man die Unfruchtbarmachung nicht schlechtweg als eine *res intrinsece male* bezeichnen kann, die dann durch keinerlei noch so gute Absichten und Zwecke erlaubt sein könnte. Es gibt Umstände und Fälle, in denen sie nach der vorsichtigen Formulierung des *Verf.* nicht unbedingt schlecht ist. Ich wüßte auch nicht, was ein Moraltheologe, der dem Staat ohne weiteres das Recht zugesteht, um des *bonum commune* willen einen Menschen zu töten, stichhaltiges vorbringen könnte, wenn dieser *servatis servandis* das Recht für sich in Anspruch nimmt, um desselben *bonum commune* willen einen Idioten zu sterilisieren. Man ist etwas überrascht, wenn man am Schlusse dieses Abschnittes den Satz liest, daß die gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker derzeit jedenfalls praktisch unbegründet, zweckwidrig und undurchführbar, also einstweilen sittlich unerlaubt ist. Schließlich ist es ja auch nicht die Sache des Ethikers, zu prüfen, ob alle Voraussetzungen für die Durchführung derartiger Maßnahmen gegeben sind. Ihm kann es genügen, gezeigt zu haben, daß hier ein Weg ist, der auch vom Standpunkt der Sittlichkeit aus nicht versperrt zu werden braucht. Und in diesem Sinne begrüße ich das Buch von M. als eine befreiende Tat.

Ebenso wertvoll und zeitgemäß ist die Schrift des Jesuiten *Oswald von Nell-Breuning*, Grundzüge der Börsenmoral, welche wie die von *Mayer* in den von *Franz Keller* herausgegebenen Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik erschienen ist. Nur so gründliche, in die Tiefen der heutigen Problemstellung herabsteigende Untersuchungen bedeuten eine wirkliche Förderung der katholischen Moraltheologie. Der *Verf.* kennt nicht bloß die Geschichte der Moraltheologie in ihrer Stellungnahme zu den Fragen des wirtschaftlichen Lebens, sondern ist auch mit diesem selbst, insbesondere mit der Technik und Praxis der Börse so gründlich vertraut, wie es kaum ein anderer Theologe für sich in Anspruch nehmen kann. Das behütet ihn auch davor, landläufige Urteile und Vorurteile zu wiederholen, befähigt ihn vielmehr, die Einzelercheinung innerhalb der Gesamtheit des wirtschaftlichen

Lebens zu sehen und von hier aus eine sachgemäße Wertung zu erzielen. Das Buch ist eine recht schwere Kost, es setzt so viele volkswirtschaftliche und börsentechnische Kenntnisse voraus, daß es eigentlich nur dem, der auf beiden Gebieten Fachmann ist, voll verständlich wird. Der Verf. bezeichnet seine Arbeit als den Versuch einer auf der Grundlage der Preisgerechtigkeit aufgebauten moraltheologischen Prinzipienlehre der Börse. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung, als deren Exponent die Börse mit ihren Geschäften, Transaktionen und Spekulationen zu betrachten ist, wird als theoretisch und praktisch zu Recht bestehend anerkannt, wie dies ja auch die Anschauung der Kirche sei. „Kirchliche Anstalten wirtschaften mit Wissen und Willen der kirchlichen Oberhirten im Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, unterhalten Bankkonten, nehmen Hypotheken auf, nehmen teil am Marktverkehr, auch am Marktverkehr in seiner höchstentwickelten Form, am Börsenverkehr. Es ist ganz unmöglich, hier noch die These zu vertreten, die Kirche dulde das alles nur mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche; sie duldet es nicht nur, sondern sie tut das alles selber durch ihre eigenen berufenen Organe; sie duldet nicht nur den Zins, sondern sie nimmt Zins und gibt Zins.“ S. 4 f. Daraus ergibt sich, daß die Betätigung innerhalb dieser Wirtschaftsordnung und mit den von ihr geschaffenen Instrumenten grundsätzlich dem Christen freigegeben ist. Es ist durchaus folgerichtig, wenn die Aufgabe der Wirtschaftsethiker in der Heiligung des Erwerbstrebens von innen heraus durch Hinordnung auf einen innerwirtschaftlichen Zweck erblickt wird. Daher ist die richtige Wirtschaftsgesinnung des Börsenmannes diese: im Dienste der Güterverteilung, nicht nur der Zuführung zur unmittelbaren Bedarfsbefriedigung, sondern auch der Ermöglichung und Inganghaltung der Gütererzeugung und Güterbewegung überhaupt, Umsätze tätigen und daran verdienen wollen. So fällt einer katholischen Börsenmoral die Aufgabe zu, zu prüfen, ob positiv bei den verschiedenen Börsengeschäften die wirtschaftliche Dienstgesinnung, d. h. der Wille, im Rahmen der Volkswirtschaft der Volkswohlfahrt zu dienen, vorhanden ist, und ob negativ die Gerechtigkeit nicht verletzt wird. Dem entspricht nun auch der Aufriß der Untersuchung. Sie behandelt zuerst theoretisch die Frage der Preisgerechtigkeit und der Bildung eines gerechten Preises innerhalb der heutigen Wirtschaftsordnung und gibt der Preisbildung die dreifache Aufgabe der Regelung des Verbrauches, der Erzeugung und der Einkommensbildung. Aber diese Betrachtungsweise ist keine abstrakt-theoretische, sie wird ergänzt durch die Feststellung, daß der gerechte Preis eine sozialökonomische Kategorie ist, oder, mit anderen Worten, die Preisrelationen sind sowohl bedingt durch objektive Eigenschaften der Dinge als auch durch die gesellschaftliche Struktur und die Rechtsordnung der im Tauschverkehr stehenden Menschen. Der folgende Abschnitt über Preistheoretisches in der Scholastik fällt ein wenig aus dem Rahmen der Untersuchung heraus und ist wohl vorwiegend polemisch gemeint. Immerhin ist die Feststellung wertvoll, daß die Scholastiker eine Börsenmoral im heutigen Sinne nicht kennen. Sie fassen das einzelne individuell-konkrete Geschäft ins Auge, um es auf seine moralische Qualifikation zu prüfen; die Börsenmoral hat es mit feststehenden Geschäftstypen zu tun. Als derartige Typen behandeln die drei folgenden Abschnitte die Preisbildung von der Börse, die Spekulation und den Terminhandel. Man kann das Verdienst des Verf., der in dieser Gründlichkeit und mit solcher Sachkenntnis diese verwickelten Gegenstände zum erstenmal unter moraltheologischem Gesichtspunkt behandelt, gar nicht hoch genug anschlagen. Der Berichterstatter gesteht gerne, daß ihm die fachtechnischen Kenntnisse fehlen, um zu den einzelnen angeschnittenen Fragen Stellung nehmen zu können. Allerdings ist er auch bei der Lesung des Buches das quälende Gefühl nicht losgeworden, als unternehme Verf. nicht selten den unmöglichen Versuch, einen Mohren weiß zu waschen. Dafür nur einen Beleg. „Das stille Zusammenkaufen von schwimmendem Material bzw. Streubesitz (gemeint sind Aktien) zum laufenden Preise, um auf diese Weise ein Paket zusammenzubringen, das man dann zu höherem Preise einem Interessenten anbietet, der durch dessen Besitz in den Stand gesetzt wird, maßgebenden Einfluß zur Förderung des Unternehmers ... auszuüben, kann eine volkswirtschaftlich höchst

produktive Tätigkeit sein. Der Überschuß des Verkaufserlöses (zum höheren Preise) über die Aufwendungen beim Erwerb (zum laufenden Preise) ist in diesem Fall nicht als Spekulationsgewinn, sondern als wirklich neu geschaffener Wert (echter Mehrwert) oder, wenn man will, als gerechte Entlohnung der allerdings risikoreichen und insofern spekulativ zu nennenden kaufmännisch-unternehmerischen Leistung zu erachten“, S. 85 f. *Nell-Breunings* Haltung und Darstellung steht und fällt mit dem Glauben an das theoretische und praktische Recht der kapitalistischen Wirtschaftsordnung und an ihre grundsätzliche Vereinbarkeit mit den Lehren des Christentums. Nach beiden Richtungen hin dürfte die Begründung wie die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden auch im katholischen Lager gründlicher sein. Es ist doch mehr als nur eine „romantisierende Neigung“, wenn sowohl innerhalb der Jugendbewegung wie in der österreichischen Schule *Vogelsangs*, dessen Bedeutung übrigens immer mehr erkannt wird, die heutige Erwerbswirtschaft schlechthin abgelehnt wird. Auch *Götz Briefs* und sein Schüler *Jostock* mit seinem Buch über den Ausgang des Kapitalismus sind eher hier als in die Linie des Verf. einzustellen. Wer vermag überhaupt heute zu sagen, wem die Zukunft gehört, ob der kapitalistischen Wirtschaftsordnung oder irgendeiner andern, die von sozialen Gesichtspunkten aus aufgebaut ist? Was vollends die Vereinbarkeit mit dem Christentum angeht, so wird es auch dem Verf. bekannt sein, daß auf seiten der Gegner die Unvereinbarkeit mit dem Christentum Christi oder mit den sittlichen Grundsätzen und Forderungen der Bergpredigt behauptet wird, nicht aber mit dem von diesen so genannten säkularisierten Christentum der Scholastik, das die Naturrechtslehre des Stoa in sich aufgenommen habe. Je tiefer hier die Fundamente gelegt und je gründlicher derartige Behauptungen mit wirklichen Gründen zurückgewiesen werden, desto mehr schwindet der Verdacht, als handele es sich letzten Endes um einen Kompromiß, der weder dem einen noch dem anderen Teil gerecht wird. Endlich gebietet es die Gerechtigkeit, festzustellen, daß die Wertlehre von *Karl Marx* keineswegs mit dem vieldeutigen Wort „Wertmetaphysik“ abzutun ist. Sie entstand vielmehr aus einer ökonomisch-soziologischen Analyse des Kapitalismus, dessen Gegenbild bei ihm durchaus ethische Züge trägt, die eine tiefere Marxforschung heute immer mehr erkennt.

Die Geschichte der katholischen Moraltheologie ist ein auf weiten Strecken unangebautes Land. Um so dankbarer ist die Monographie von *P. Franziskus Deininger O. S. B.* über den Löwener Theologen *Johannes Sinnich* (*Sinnichius*) und den Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus zu begrüßen. Der *Ire Sinnich* geht durch die theologische Literatur mit dem doppelten Makel des Jansenismus und des gleichfalls vom Apostolischen Stuhle verurteilten sogenannten absoluten Tutorismus. Auch die oben besprochene Moraltheologie von *Schilling* nennt ihn als einzigen bei der Erwähnung dieses Moralsystems. *D.s* Buch schöpft nicht nur aus den ersten Quellen, sondern bemüht sich auch, seinen Helden in den Rahmen seiner Zeit und deren besondere Aufgaben einzustellen, um von hier aus zu einer gerechten und sachlichen Würdigung zu gelangen. Darum behandelt der erste Abschnitt die Bedeutung und Aufgabe der Löwener Hochschule, die von ihrer Gründung an eine so bedeutende Rolle in den kirchenpolitischen und theologischen Fragen des 15. bis 17. Jahrhunderts gespielt hat. Einer ihrer bedeutendsten Männer ist *Johannes Sinnich*, der als Vorkämpfer sowohl in den Kämpfen um *Jansenius* wie gegen die neue laxe Moral erscheint. Den Schlüssel zum Verständnis des Löwener Theologen liefert der zweite Abschnitt, der in der eigenartigen Stellung *Sinnichs* zum Ignoranzproblem das Grundelement seiner Lehre erblickt. Sein Kampf gegen den damals auftretenden Laxismus entspringt nicht etwa theologischer Streitsucht, sondern seiner Ehrfurcht vor dem Ernst und dem Recht alles Göttlichen und Menschlichen, die ihm durch den Laxismus eines *Caramuel* und *Tamburini* gefährdet erschien. Wohl zeigt das Ethos *Sinnichs* tiefen Ernst. Das findet seine Erklärung sowohl in den Lebensschicksalen *Sinnichs* selbst wie in der Atmosphäre, die damals an der Löwener Hochschule herrschte. Sein Kampf gegen den Laxismus, in dem er mit Recht eine Gefahr für das Gottesgebot und eine Gefährdung der strengen christlichen Zucht sieht, ist für ihn sittliche Pflicht. Maßvoll und edel in

seiner Kontroverse lehnt er immer nur den einzelnen Vertreter der laxistischen Ideen — zumal aus dem Jesuitenorden — ab. Nie erweitert sich diese Ablehnung auf den Orden als solchen. Sinnich ist keineswegs der Tutorist, zu dem man ihn gemacht hat. Wohl lehnt er entschieden die *opinio tenuiter probabilis* ab, ja redet selber dem probabilistischen Handeln gelegentlich das Wort. Der Verf. formuliert sein Ergebnis vorsichtig in den Satz: Unentschieden bleibt darum die Frage, ob Sinnich grundsätzlicher Gegner jeder begründeten Meinung als Norm sittlichen Handelns ist. Ebenso wenig besteht der Vorwurf des Jansenismus zu recht. „Sinnich ist nicht Jansenist, wenigstens nicht mehr als Fünfzig- und Sechzigjähriger. Wir kennen sein Bemühen um die Beseitigung der Spannung zwischen Rom und Jansenius, wir kennen ferner seinen Übereifer für die Rehabilitierung dieses Fakultätskollegen in Rom, wir wissen aber auch anderseits von der Achtung und Ehrung, die ihm von der Kurie widerfuhr. Vor allem wissen wir von dem durchaus orthodoxen, kirchlich gesinnten Sinnich, wie er uns in seinem letzten Lebenswerk, in seinem *Saul Exrex* ersteht.“ Mit dieser Ehrenrettung eines hochverdienten Mannes hat sich D. ein bleibendes Verdienst um die geschichtliche Wahrheit wie um die katholische Moraltheologie erworben. Methode und Darstellung des trefflichen Buches verdienen hohes Lob.

An der Peripherie der Moraltheologie bewegt sich die Kritik der Moralstatistik, welche *Robert Michels* unter dem Titel *Moral in Ziffern?* veröffentlicht hat. Dabei beschränkt sich Verf. auf die Fragen des Geschlechtslebens (Uneheliche, Ehescheidung, Sexualkriminalistik, Prostitution, Geschlechtskrankheiten und Mischehen), die naturgemäß in der Moralstatistik eine Hauptrolle spielen. Der Verfasser verkennt keineswegs den Wert statistischer Erhebungen und der Moralstatistik insbesondere. Was er ablehnt, und m. E. mit Recht, ist der Schluß auf den sittlichen Hoch- oder Tiefstand, der so oft auf Grund dieser Erhebungen gemacht wird. Mit einer erdrückenden Fülle von Material aus europäischen und außereuropäischen Ländern wird auf den bezeichneten Gebieten die ungeheure Kompliziertheit der Verhältnisse und Beweggründe aufgewiesen, welche hinter den nackten Tatsachen stehen, die in der Statistik ziffernmäßig erfaßt werden. „Wie unschätzbar bei vorsichtiger und sachgemäßer Handhabung die Verdienste der Statistik auf vielen Gebieten zweifellos sind, auf dem Gebiete der Sexualstatistik stehen wir vor der Tatsache, daß die unendliche Hauptmasse der Erscheinungen sich dem groben Instrument der Statistik völlig entzieht. In das Allerheiligste des menschlichen Seelenlebens, das Allerintimste des menschlichen Trieblebens einzudringen, ist und bleibt ihr versagt“, S. 217. Der Verf. steht nicht auf katholischem Boden, und mehr als ein Einzelurteil wird der katholische Moraltheologe ablehnen. Trotzdem ist sein Buch auch für diesen eine Fundgrube mannigfacher Belehrung und eine Anleitung zu vorsichtigem, den Erscheinungen auf den Grund gehenden Urteil. Der Beweis für die aufgestellte These ist auf dem behandelten Teilgebiet als erbracht anzusehen.

Das umfangreiche Werk von *Garrigou-Lagrange O. P.* über Mystik und christliche Vollen dung soll in diesem Zusammenhang wenigstens genannt werden. Denn die Fragen der Askese und Mystik sind nicht nur kein Fremdkörper in einer aufbauenden positiven Darstellung einer katholischen Sittenlehre, sie gehören vielmehr notwendig in sie hinein. Das Buch selbst soll in anderem Zusammenhang gewürdigt werden.

Fritz Tillmann.

Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge.

Vgl. hierzu: Adam, Karl, Christus unser Bruder. Habel, Regensburg 1926. — Casel, P. Odilo O.S.B., Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, in: Jahrbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 6 (1926). Aschendorff, Münster, S. 113 ff. — Derselbe, Die Liturgie als Mysterienfeier. Herder, Freiburg. — Herwegen, Abt Ildefons, O.S.B. Liturgische Erneuerung und Seelsorgserneuerung, in dieser Zeitschrift Bd. 2 (1925), S. 155 ff. — Jungmann, P. Jos. Andr. S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, in: Liturgiegeschichtliche Forschungen, Bd. 7/8. Aschendorff, Münster 1925. — Kramp, P. Joseph, S. J., Meßliturgie und Gottesreich, 2 Bde. Herder, Freiburg. — Mysterium, Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. Aschendorff, Münster 1926.

* * *

Unsere Seelsorge liegt in einer Krisis. In unseren Großstädten sind ein Drittel bis die Hälfte der Kirchen- und Sakramentenpflichtigen abständig. Auf dem Lande sind frühere Selbstverständlichkeiten arg ins Wanken gekommen. Weithin ist die Familie in der Auflösung begriffen. Zumal in der Stadt haben sehr viele Bekanntschaften ihren Ernst und ihre Reinheit verloren. Der Mißbrauch der Ehe und die Abtreibungsseuche sind auch in den katholischen Volksteil tief eingedrungen. Und außer alledem beklagen wir viel Oberflächlichkeit und bloße Äußerlichkeit. Unsere Pfarrgemeinschaften sind vielfach mehr Gebiete als lebendige, katholische Einheiten.

Das sind nur einige, wenn auch sehr ernste, Passiva. Wie sind sie möglich geworden? Wir pflegen der neuen Zeit die Schuld zu geben. Nun fühlt ja auch der Blinde, daß wir eine neue Zeit haben. Die Technik, die ihr die Türe öffnete und immer noch ihre Führerin ist, hat gewiß revolutionär gewirkt: eine solche Revolution ist auf Erden noch nicht gewesen, wie die Erfindung der Dampfmaschine und die Entdeckung der Elektrizität sie eröffneten. Wir stehen vielleicht erst in den Anfängen dieser Revolution, die ganze Stände wurzellos machte und das Angesicht der Erde und der Meere veränderte. Aber die Technik brauchte nicht die religiöse Entfremdung zu bringen. Dem Christen ist die Technik ja auch Offenbarung Gottes, die Entschleierung und Verwertung der Kräfte, die der Geist Gottes für die Menschen bereit stellte, bis er ihre Zeit für gekommen hielt. Unsere katholische Seelsorge hat große Anstrengungen gemacht, um sich auf die veränderten Verhältnisse einzustellen: es seien nur genannt die Gründung neuer Pfarrsysteme und das weitverzweigte Gebiet der religiösen Vereine. Der Klerus hat diesen Vereinen einen großen Teil seiner Kraft und Arbeit gewidmet, und sicher nicht erfolglos. Aber die Vereinsmüdigkeit nimmt so stark zu, daß die Tatsachen selber das Urteil sprechen: diese Basis wird allzu schmal; wir müssen eine breitere suchen, wenn nicht die seelische Wohnungsnot katastrophal werden soll.

Nun hat unser Heiland seiner Kirche für alle Zeiten die Seelsorgsmittel gegeben. Es gibt keine Zeit, die verzweifeln müßte. Nur müssen diese Mittel in rechter Ordnung angewandt werden, wie dies ja überhaupt dem Arzte obliegt. Die Geisteshaltung des modernen Menschen ist aber nicht erst gestern entstanden. Ihre Bahn geht viele Jahrhunderte zurück. Sie zeigt uns das Entwicklungsgesetz, daß aus dem Einfachen sich das Einzelne erhob und so die Antithesen wuchsen, bis dann schließlich von den Kampfesmüden der Friedensruf nach der Synthese wieder erhoben wird. Ein Gesetz, das in jedem Menschenleben zu herrschen scheint, in jeder Zeit neu an der Arbeit ist und insbesondere die großen Epochen der Menschheitsgeschichte dirigiert: konzentrische Kreise in gewaltigstem Ausmaß!

Wenn nun gegen das Allgemeine sich das Individuelle erhob, gegen das Objektive das Subjektive, gegen das Seelische das Materielle, gegen das Göttliche das Menschliche: dann heißt es die Synthese suchen, die das Berechtigte schon und verklärt, die Auswüchse aber

zurückschneidet. Vox temporis, vox Dei. Keine Zeit hat nur Falsches in sich; jede soll bauen am Tempel Gottes: Christus pax nostra, qui fecit utraque unum.

Nun eine einschränkende Vorbemerkung. Wir Seelsorger müssen uns ja hüten, den Methodenschimmel zu reiten. Unser Arbeitsobjekt ist das Leben. Dies hat seine eigenen Gesetze und läßt sich nicht mit Methoden meistern. Jede Überspannung einer Methode ist Ratlosigkeit und Geistlosigkeit. Die religiöse Kunst mag uns ein Beispiel geben: Es kann sein, daß ein Christ vortrefflich beten kann in einer Kirche oder vor einem Bildwerk, denen alle Künstler die Note „schauderhaft“ geben; und es kann sein, daß ein Kunstwerk mit der Marke „genial“ einen Beter absolut kalt läßt. Denken wir an unsere Gnadenbilder und an manches Bild der Renaissance oder der Neuzeit. So kann in einem Mütterchen, das von Seelsorgsmethoden keine blasse Ahnung hat, ein viel tieferes und lebendigeres Christentum sein, als in einem Doktor der Theologie. Der Geist weht, wo er will. Wir dürfen darum unser Volk nicht beunruhigen mit neuen Methoden, die beginnen mit einer Kritik und Verdammung alles bisherigen. Unser Bau hat lebendige Steine; die wirft man nicht weg.

Und doch müssen wir eine Methode haben. Interessant wäre eine Rundfrage bei hundert Seelsorgern: Was ist Ihrer Ansicht nach für die heutige Lage die beste Ökonomie der Seelsorge? Was halten Sie für das Wesentliche der heutigen Seelsorgsnot? Bringen Sie Ihre Meinung auf einige Stichworte und begründen sie! — Sicher ergäbe sich eine bunte Mannigfaltigkeit von Meinungen. Wäre diese Mannigfaltigkeit auch noch nicht tragisch, weil wir alle doch die Kirche hinter uns haben: ein Zeichen zielbewußten Operierens in einer so schwierigen Zeit wäre sie gewiß auch nicht. Oder sollen wir pessimistisch meinen, unser Volk und unsere Zeit seien verloren, und höchstens der pusillus grex der Guten sei noch zu retten? Dann wären wir nicht mehr Gesandte Christi. Apostel sind immer Optimisten.

Auch wir Seelsorger müssen in unserer Praxis immer wieder zurück zur Theorie. Sonst wird Praxis Technik. Die Idee, die dem Sein des Christentums zugrunde liegt, muß unsere Praxis bestimmen. Nun ist aber das Christentum nicht bloß eine Bindung an Gott, wie das Judentum oder die anderen Religionen es waren. Das Judentum lehrte die Abhängigkeit von Gott, die Verantwortlichkeit vor Gott, die Sündhaftigkeit, das Bedürfnis nach Barmherzigkeit und Erlösung. Darum hatte es Gebet und Opfer. Das Christentum ist über dieses alles wesentlich hinausgewachsen: das Leben Gottes ist uns wirklich zuteil geworden. Wir sind Kinder Gottes. Wir beten: Vater unser. Wir sind teilhaftig der göttlichen Natur, keimhaft schon auf Erden, zur Vollendung bestimmt im Himmel.

Das alles geschah durch Christus. Er als Sohn Gottes ist Mensch geworden. Vor Gott ist die Gemeinschaft der Menschen das Primäre, das Individuum das Sekundäre. Adams Sünde ist die Sünde der Gemeinschaft und dadurch aller Individuen. Christi Menschheit ruht in der Gemeinschaft; die Gemeinschaft ist in ihr erlöst und in der Gemeinschaft die Individuen. Die Erlösung ist getragen von der Gottheit Christi; ihr Mittel aber ist seine Menschheit. Die Erlösung begann mit der Menschwerdung Christi und erreichte ihren Höhepunkt im Kreuzesopfer, dessen konsequente Folge Auferstehung und Himmelfahrt sind. Geschichtlich ist damit die Erlösung vollendet. In ihrer Gnade aber wirkt sie fort in der Kirche in allen Zeiten und Menschen, bis das Reich der Gnade seine Vollendung findet in der Wiederkunft des Herrn, auf daß seine Kirche den Vater, den Erlöser und den Heiligmacher im Himmel verherrliche als ewiges Gottesreich.

Die Erlösungstat ist also historisch abgeschlossen: Christus stirbt nicht mehr. In der Gnadenwirkung aber ist sie erst im Gange: jede neue Generation und jeder neue Mensch soll eingefügt werden in die Erlösung. Darum hat die Kirche Bestand auf Erden bis zum Ende der Welt. Die Kirche ist ja der in der Menschheit fortwirkende Christus. Wie Weinstock und Rebzweige, wie Haupt und Glieder eines Leibes, so gehören Christus und die Kirche zusammen. Allen, die ihn aufnehmen, gibt er Kraft, Kinder Gottes zu werden, da sie wiedergeboren sind aus Gott. Durch Christus sollen sie in Überfluß das Leben haben. Er ist das

Leben. Die heiligmachende Gnade ist Christus im Menschen. Die hypostatische Union in Christus hat ihr Gnadenabbild im Christen; die visio beatifica in Christus hat eine keimhafte Parallele im Christen in einer wahren communio Gottes und des Menschen. Hier sind die Bausteine des Mysteriums.

Der Herr hat seiner Kirche verschiedene Aufträge gegeben. Sie hat das Lehramt: aber ihr Lehren setzt das Sein und Wirken Gottes voraus, davon soll es ja Zeugnis geben. Sie hat das Hirtenamt: sie wacht über Wandel und Sitte, sie ist eine Rechtskirche mit Normen und Ämtern; das gehört zu ihrem Leben; denn Leben ist Ordnung, weil der Herr des Lebens der Gott der Ordnung ist. Aber ihr Hauptamt ist das Priesteramt, das Fortsetzen und Wirken des Erlöserwerkes Christi. Als Hoherpriester vollzog der Herr den Auftrag des Vaters; das am Kreuze vollendete Opfer ließ ihn das Wort sprechen: consummatum est. Bevor er jedoch blutig dieses Opfer auf Kalvaria feierte, brachte er es geheimnisvoll dar unter einem Symbol im Abendmahlssaale, aber in diesem Symbol ebenso wirklich. Und er gab seinen Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag, bis zu seiner Wiederkunft das nämliche zu tun: das Erlösungsopfer unter dem sakramentalen Symbol wahrhaft und wirklich zur Darstellung zu bringen, zur Gegenwart zu machen. Die Frucht dieses Auftrages ist das Mysterium: daß die Kirche durch die Vermittlung ihres Priestertums das Kreuzesopfer immer von neuem geheimnisvoll zur Wirklichkeit macht und die Menschheit dadurch einfügt in das Heil, das aus dem einen Kreuzesopfer kommt, in die Erlösung und die Gotteskindschaft; denn Meßopfer und Kreuzesopfer sind ein Opfer.

Diese Tatsachen konnten der kirchlichen Lehre nie verlorengehen. Im volkstümlichen Glauben aber sind sie gegenwärtig nicht in ihrer vollen Auswirkung lebendig. Weil die Reformatoren die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie leugneten, mußte diese Gegenwart in der katholischen Praxis besonders betont werden. So kam in den Vordergrund des Glaubens und der Verehrung eine Wirklichkeit, die an sich eine Folgerung aus einer anderen darstellt. Das Gegenwärtigsein des Herrn in der heiligen Eucharistie ist bedingt durch die Erfüllung des Auftrages: Tut dies zu meinem Gedächtnis. Es wäre zu wenig, wenn wir sagten, die heilige Messe sei das Mittel zur Gegenwart Christi, damit wir ihn anbeteten, wie dies die Auffassung weiter Kreise ist. Das Tabernakel ist nur eine Konkomitanz des Altares; nicht die Monstranz ist das Primäre, sondern Hostie und Kelch als Auftrag und Gedächtnis Christi. Die heilige Messe ist eine actio, eine Handlung. Das Erlösungswerk wird in ihr wirklich vollbracht; es ist in der Ordnung der sakramentalen Gnade dieselbe Wirklichkeit des Geschehens, wie einst im geschichtlichen Leben und Sterben des Herrn. Wir werden durch das Tun des heiligen Ritus der Erlösung Christi teilhaftig, empfangen das Opferlamm als Opfermahl, jeder ein „alter Christus“. So ist die heilige Messe nicht bloß Gebet und nicht bloß Opfer, sondern eine betende und opfernde Handlung, die memoria der ganzen Erlösungstat, die Priester und Gemeinde mit Christus vollbringen, darin der stärksten Aktivität teilhaftig.

Es ist hier nicht der Ort, aus dem Missale, aus der Tradition, aus den Konzilien für diese Auffassung den Beweis zu erbringen. Es muß hierfür auf die oben zusammengestellte Literatur der letzten Jahre verwiesen werden. Man kann sagen, daß diese und andere Arbeiten wieder Stollen zu den Schätzen der Tradition trieben und uns einen Blick in den Reichtum der Kirche tun lassen. Zumal der Laacher Konvent hat unter Führung seines Abtes hier auch der Seelsorge neue Ziele und Wege genannt, die zum wenigsten ernstlich zu prüfen sind.

Nun ist ein Benediktinerkloster und eine Pfarre, zumal eine Großstadtpfarre, gewiß nicht das nämliche, und es wäre zu untersuchen, ob diese Art liturgischer Frömmigkeit geeignet ist als Grundlage der Weltseelsorge. Widerspruch ist genugsam erhoben. Man meint, die ganze sogenannte liturgische Bewegung sei im Volke diskreditiert dadurch, daß die „electi“, die Gebildeten und zumal die Akademiker, damit besonders verbunden seien. Sie schraube die Art der Frömmigkeit, wie sie sich seit dem Mittelalter mehr subjektiv entwickelte, ungehör-

lich zurück. Sie sei zuviel Ästhetentum, das im Lebenskampf zerbreche. Sie sehe zu stark ab von Sünde und Reue und Furcht und bevorzuge einseitig das liebende Vertrauen. Sie fördere die Passivität. Nirgendwo scheint man indessen den Versuch unternommen zu haben, aus der Heiligen Schrift oder der Tradition den Beweis zu erbringen, daß diese Auffassung des Mysteriums sachlich falsch sei.

Von vornherein werden wir Seelsorger alles begrüßen, was für uns und für das Volk ein tieferes Verständnis und eine innigere Anteilnahme zumal an der heiligen Messe ermöglicht und bewirkt. Die heilige Messe ist nun einmal der Gottesdienst der Kirche, der einzige, den sie durch ein Gebot zur Pflicht machte. Wir wissen aber, daß ein großer Teil des Volkes diesem Gottesdienst geringschätzend, ein anderer Teil gleichgültig gegenübersteht. Wir wissen, daß die Reform Pius' X. betreffs Eucharistieempfang sich in der Praxis noch wenig durchsetzte, weil es nicht möglich war, das breite Volk aus Gewöhnung, Bequemlichkeit und Vorurteilen herauszureißen. Warum sollten wir da nicht urchristliche, alte Gedanken auf ihre Tragkraft für die Gegenwart prüfen? Wir Seelsorger glauben es ja nicht bloß dem Lehramt der Kirche, wir wissen es durch unsere Lebensschule geradezu experimentell, daß niemand ein anderes Fundament legen kann als Christus. Und dieses Fundament möchten wir legen helfen.

Was ist das ein großer Gewinn, wenn Christus uns allen näher kommt! Wenn sein Tun auf Erden das geheimnisvolle Tun der Christen wird! Wenn diese Christen ins Gotteshaus gehen, nicht um die heilige Messe zu hören, sondern um sie zu feiern! — Fürchten wir nicht eine Erschütterung der Lehre vom geweihten Priestertum! Dieses allgemeine Priestertum der Gläubigen, das in Taufe und Firmung beruht, zerstört die Priesterweihe nicht, die der Herr erstmals beim Abendmahle spendete. *Nos servi tui, sed et plebs tua sancta*: die gehören zusammen. Auch heute noch wendet sich der Priester an das Volk: *orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium fiat acceptabile*.

Wir müssen zurück zum Zentralen. Es ist Hungersnot für die Seelen: da geht allem vorauf die Sorge ums Brot. Dieses Brot ist Christus: nicht nur im Kommunizieren, auch als Lebensform. Christumystik ist nicht das Vorrecht weniger Auserlesener im ruhenden Beschauen. Im Mysterium gibt es eine Christumystik, die jeden Priester ergreift und jeden Christen, der am Sonntag vor dem Altare steht: das Tun der Erlösertat in Christus und der Kirche. Die Reformen Pius' X. sind ohne Frage der Anfang einer Bewegung von der Peripherie zum Zentrum. Nachdem der Weg zur Peripherie viele Jahrhunderte dauerte, stellt seine Entfaltung dogmatisch gewiß reiches Gut dar, das nicht verlorengehen kann; denn jede Entwicklung der Gesamtkirche liegt im Plane Gottes. Aber die Quelle soll darum nicht vergessen werden. Sie allein kann auf die Dauer den Strom der Entwicklung speisen. Ein Zurück zur Liturgie, zum Mysterium, bedeutet aber ein Zurück zur Quelle.

Die Vergegenwärtigung der Erlösertat in geheimnisvoller, realer Wirklichkeit befruchtet von selber die untergeordneten Teile der sonntäglichen Seelsorge. Unsere Predigtkalamität wäre so mit einem Male behoben. Der Tiefstand der Predigt, wie er sich in der Literatur besonders um die Jahrhundertwende und vorher ausspricht, ist noch lange nicht überwunden. Nicht wenige quälen sich um Themen, und wenn sie sie gefunden haben, bleibt die Gemeinde unberührt von den abstrakten, moralisierenden Gedankengängen. Die Kirche macht im Mysterium das Leben Christi zur Gegenwart. Jedes Fest ist ihr ein hodie, ob sie nun Weihnachten, Karfreitag, Ostern, Pfingsten oder gar einen Heiligkeitag begeht. Dieses hodie ist nicht subjektive Erinnerung, sondern Wirklichkeit im Tun Christi mit uns zu unserer Teilnahme an der Erlösungsgnade. Dieses hodie der Liturgie sollte auch ausgedehnt werden auf die Predigt. Der Gemeinde, die zum heiligen Mysterium vor dem Altar steht, sind die Perikopen nicht berichtende, geschichtliche Erzählung zur Einfühlung in die Seelenhaltung der ehemaligen Adressaten oder Zuhörer; Christus oder seine Apostel stehen vielmehr vor dieser Pfarrgemeinde und predigen ihr. Dabei ist diese Pfarrgemeinde mitten eingespannt in einen

Kegel, dessen Spitze die Einzelseele, dessen Grundfläche die Kirche ist, und das Licht der frohen Botschaft geht zur Grundfläche wie auch zur Spitze, Gemeinschaft und Individuum erfassend in der ecclesiola, die ihre Parallele in den Hörern und Lesern der ursprünglichen Offenbarung hat.

Um nur ein paar Beispiele zu skizzieren, seien die Sonntage nach Epiphanie herausgegriffen. Am ersten der Tempelgang Christi mit uns (mit der Pfarre, mit der Menschheit von heute). Wie der Herr verloren wird (Sünde, Leid usw.) und wiedergefunden wird. Unsere Frage an Gott über unser Schicksal: Warum hast du uns das getan? Christi Erwiderung: Seid in dem, was meines Vaters ist. Der Sinn der Sonntagsmesse und Kommunion: Unser Heimgang mit Christus. Wir eine Epiphanie Christi.

Der zweite Sonntag: Christus auf der Hochzeit. Die Heiligung der Ehen dieser Gemeinde, der kommenden und der bestehenden. Das Verwandlungswunder des Herrn an diesen Ehen: Natürliches wird in Übernatürliches, Menschliches in Christliches, Irdisches in Himmlisches, Opfer in Segen verwandelt. Christus in der Brautmesse auf diesem Pfarraltare. Die Hochzeit Christi mit der Kirche und mit der Seele: Den guten Wein bewahrt er auf für die Verklärung, bis zuletzt.

Der dritte Sonntag: Die Heilung des Aussätzigen. Der Herr steigt vom Berge des Himmels herab und steht unter uns. Diese Gemeinde ruft zu ihm: Herr, wenn du willst, so kannst du uns reinigen. Und jeder Christ in der Gemeinde muß so beten. Und der Herr spricht gütig: „Ich will, seid rein.“ Er streckt seine Hand aus. Wir werden verwiesen an das Priestertum, an unsere Priester. Und dann kommt der heidnische Hauptmann. Die Väter und Mütter dieser Gemeinde, die lebendigen und die verstorbenen, beten für ihre Kinder in dieser gefährdeten Zeit. Und die Mutterkirche betet in dem gleichen Anliegen. Alle erwecken die Ehrfurcht und das Vertrauen des Hauptmanns mit dem Priester, der am Altare das Domine non sum dignus vorbetet. Jeder betet für seine schwache, kranke Seele; der Einzelne und die Gemeinschaft erhalten von dem großen Arzte, dem Heiland, die Arznei der heiligen Kommunion, das stärkste Heilmittel des Christentums. Möge das Suchen der Heiden nicht uns Christen beschämen!

Der vierte Sonntag: Der Sturm auf dem Meere. Christus fährt im Schiffelein dieser Gemeinde, die über das Meer der Zeitlichkeit an das Gestade der Ewigkeit will. Die Stürme: politische (Krieg), soziale, religiöse. Stürme der Menschheit, der Kirche. Stürme für den Einzelnen. Das Schlafen Christi. Unser Ruf an ihn. Der Sinn dieser heiligen Messe. Sind wir Schwachgläubige? Der Herr erhebt sich und gebietet den Stürmen. Die große Stille: die Teilnahme an Christi Erlösung im Leben und Sterben. Wegzehrung und Jüngster Tag.

Der fünfte Sonntag: Das Unkraut unter dem Weizen. Die Pfarrgemeinde als Acker und Saatfeld. Der Weizen, den der Herr säte. Das Unkraut als Saat des Feindes. Die Langmut Gottes. Wie die Bösen den Guten zum Segen sein können. Der Erntetag. Weizen und Unkraut in der Kirche und in der Seele.

Der sechste Sonntag: Das Senfkorn und der Sauerteig: die äußeren und die inneren Aufgaben der Pfarrgemeinde, der Kirche, des Christen. Die Keimkraft Christi. Wachsen und Reifen, Reicherwerden und Verklärung.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß solche Predigten nicht Anlaß zu einer chronique scandaleuse sein dürfen. Sie werden es nicht sein, wenn der Prediger selbst auf der Höhe des Mysteriums und auf der Höhe der Pfarrgemeinde steht, die er ja nicht lösen, sondern binden soll. Es ist möglich, die heiligen Lesungen beim Sonntagsdienst zu deuten auf eine Vergewärtigung Christi, die nicht ein Alsob ist, sondern Wirklichkeit für diese Gemeinde. Diese Gemeinde will ja gar keine philologisch-historische Exegese aus dem Museum der Wissenschaft; sie will Brot, das allerdings rein und nahrhaft sein muß, weil aus dem Munde Gottes kommend. So kann der Prediger sich in gleicher Weise fernhalten von einer nüchternen Utilitätstheologie und einer weltverlorenen Sternenphilosophie. Praktisch predigen ist nicht

gleichbedeutend mit einer Anwendung der göttlichen Wahrheit auf tausend Einzelheiten; die meisten der Anwesenden wurden dann doch nicht innerlich berührt. Sondern praktisch predigen heißt so allgemeingültige Verbindungen suchen, daß die Anwesenden alle Auge in Auge vor Christus stehen, der mit ihnen redet. Der Zusammenbruch der Pfarrgemeinde als christliche Volksgemeinschaft kann nicht vermieden werden durch Vereinsarbeit, die Ersatz und Verlegenheit ist, sondern nur durch die Eröffnung der Gemeinschaftsquellen im Gotteshaus selbst. Nur wenn sie fließen, hat auch die Hausseelsorge Sinn und Zweck. Wer ihrer Einladung folgt, muß zumal im Sonntagsgottesdienste Freude und Antrieb finden: für die Aufgaben dieses Sonntagsgottesdienstes selbst und für die Aufgaben der Woche vor Gott und den Menschen. Wir Seelsorger sollen das Brot reichen, aber auch das Verlangen nach dem Brote anregen.

Was von der Predigt gilt, ist ebenso wahr vom Schulunterricht. Man wird feststellen dürfen, daß der Religionsunterricht in unseren Schulen treu und fleißig erteilt wird. Das Ergebnis an unserer Jugend entspricht nicht dieser treuen Arbeit. Wir müssen erfahren, daß bald nach der Schulentlassung — und dies gilt auch von den höheren Schulen — ein starkes Abschwenken einsetzt. Ob nicht auch darum, weil der Unterricht zu lehrhaft war und zu wenig die Werte des Mysteriums vermittelte in der rechten Auffassung der heiligen Messe und der Sakramente? Nur so kann der ganze Christus vermittelt werden; er hat es selber so gewollt. Nur das Stärkste ist stark genug in unserer zentrifugalen Zeit. Glaube und christliche Sitte sind im Mysterium am stärksten verankert; das Wissen wird zum Leben, das Glauben zum Tun.

Mit Leichtigkeit ließe sich das ausdehnen auf alle heiligen Sakramente. Sie sind viel zu sehr im Unterricht nach der rechtlichen Seite betont. Wie wenig wissen unsere Gläubigen mit der Taufe anzufangen! Es ist ihnen bekannt, daß ohne die Taufe niemand selig werden kann und daß sie die Erbsünde nachläßt. Die positive Seite der heiligen Taufe wird dagegen lange nicht genug betont und erfaßt. Auch darum, weil die heiligmachende Gnade viel zu abstrakt gelehrt wird. Ihre Christusgemeinschaft tritt zu wenig hervor. Im Mysterium ist diese Christusgemeinschaft reale Voraussetzung und Wirklichkeit. Nur von dieser Christusgemeinschaft aus läßt sich die Sünde des Christen verstehen und ihre Nachlassung in der Buße, das Priestertum der Kirche in der Priesterweihe und im Volke, die Würde der christlichen Ehe und die Gemeinschaft der Heiligen. Die ganze Ökonomie des Heilswerkes durch die Generationen und Zeiten der Kirche hat in der Christusgemeinschaft die gestaltende Form. die *substantia humana in consortio divinitatis*. Die Trinität, die Menschwerdung, die Erlösung, die Auferstehung, die Himmelfahrt, die Kirche, die Sakramente, das Leid und der Tod, das ewige Leben, die Wiederkunft Christi zur Eröffnung der anderen Ordnung; all das ruft im Mysterium, das tiefste Christusgemeinschaft ist.

Von hier aus läßt sich der rechte Kirchenbegriff erfassen. Sie ist der Bau Christi, an dem er fortbaut bis zum Ende; Generation um Generation wird geschichtet; jeder Mensch ist ein lebendiger Stein dazu. Die Kirche ist der in der Menschheit fortwirkende Christus. Sicher meint ein großer Teil unseres Volkes irrig, die Kirche sei die Hierarchie, die doch nur da ist für die Kirche. Vom Herrn selber sagt das Credo: *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit. Crucifixus etiam pro nobis*. Auch in der Hierarchie wirkt Christus; sie ist uns der alter Christus. Daher die gläubige Ehrfurcht und die seelsorgende Mittlerschaft: im Papst, im Bischof, im Priester wissen wir Christus. Darum ist das *sentire cum Ecclesia* das *sentire cum Christo*; darum ist der Gehorsam gegen die Kirche uns Selbstverständlichkeit; wir leisten ihn Christus.

Aber auch in jedem Kinde der Kirche ist Christus, in jedem Armen, in jedem Kranken, in jedem Gefährdeten, in ihm ringend um die volle Erlösung. Diese ist geschichtlich vollendet: der Herr stirbt nicht mehr. Aber in der Erlangung der Erlösergnade muß sie in den Menschen

noch vollendet werden. Das ist das Mysterium: die sakramentale Gegenwärtigstellung der Erlösung für uns und mit uns. *Quotiescumque hoc feceritis . . .* Das geht nicht ohne das Priestertum; aber auch die Gläubigen sind eingepflanzt in den mystischen Kreuzesbaum, in die *captivitas Christi*.

Nach dem Worte des Herrn sind die Gebote der Prüfstein seiner Liebe. Schon die Furcht beugt sich unter den Willen des Gefürchteten. Ob wir als Seelsorger bei den Geboten nicht die Furcht als Motiv übersteigern? Zu denken gibt, daß in jenen Verhältnissen, in denen sich menschlich die stärksten und innersten Energien auswirken, fast gar nicht die Furcht mit-spricht. Oder spricht sie mit in einer harmonischen Ehe und in der daraus entspringenden Elterntreue? Oder durchflutet sie das Verhältnis erwachsener, reifer Kinder zu ihren Eltern? Oder die Opferwilligkeit treuer Freundschaft? — In der Seelsorge dagegen kultivieren wir ersttellig die Furcht mit dem Erfolge, daß jansenistische Infektion tief in unser Volk drang. Die paulinischen Briefe verglichen mit unserer heutigen Predigt sind ein Vorwurf gegen unsere volkstümliche Fundation der Gebote. Und die Todesfurcht auch guter Christen zeigt uns, daß wir etwas nicht richtig machten: das *Maran Atha* (1 Kor 16, 22) ist stark zurückgedrängt, nicht bloß bei Skrupulanten.

Kann das Mysterium das starke Fundament für die Gebote werden? Das setzt allerdings voraus, daß wir in der Erfüllung der Gebote der Gnade ein starkes Übergewicht geben. In der eigentlichen Theologie geschieht das ja auch; im volkstümlichen Vermitteln tritt dagegen die Gnade arg zurück vor der eigenen Verantwortung und dem eigenen Wollen. So wird dann die Sündhaftigkeit einzelner Akte überbelichtet. Wir halten es heute so ziemlich für selbstverständlich, daß niemand die Taufgnade ein Lebenlang bewahrt und daß auch der Gerechte siebenmal „am Tage“ (wie auch in aszetischen Büchern zu lesen ist) fällt. Dann allerdings wird die Erlösung schlimm gemindert; faktisch bleibt nichts anderes übrig, als die Barmherzigkeit Gottes auf die Sterbestunde zusammenzudrängen. Das kann aber nicht gut der Sinn des Durchschnittslebens eines Christen sein.

Demgegenüber steht fest, daß die Gemeinschaft fast aufgelöst ist. Wir haben soziale Gesetze, sogar sehr reichlich; aber wir haben wenig soziale Gesinnung. Die Gesetze sind fast ein Zeichen ihres Fehlens: man tut, was man muß, tut es protestierend. Der Egoismus geht hin und löscht in seinem Auslebebedürfnis das Leben aus: in Deutschland wird die Zahl der jährlichen Abtreibungen auf 500 000 geschätzt, genau die Zahl, die wir im Weltkrieg jährlich an Toten verloren. Größer wird die Verbreitung der gewollten, schulhaften Empfängnisverhütung sein. Wir Seelsorger erschauern, wenn wir uns sagen: in Wirklichkeit sind die, die zur Eheschließung kommen, der Durchschnitt unserer Pfarreien; sie sind heraus aus der Gärung und noch nicht im Abstieg. Wie aber sind sie? Es hat keinen Zweck, die äußeren Erscheinungen anzuklagen. Sie sind nur Symptome eines tiefer sitzenden Übels. Der Mißbrauch der Bekanntschaft, der Leichtsinns der Gattenwahl und Familiengründung, die Scheu vor dem Kinde, auch selbst die Mischehe sind nur Symptome der inneren Erkrankung: der Loslösung von Christus und der Kirche. Wo das Leben schwand, kommt die Verwesung von selbst.

Also muß die Losung der Seelsorge heißen: den ganzen Christus geben und erhalten! Die Überbetonung des Bußsakramentes — bei aller Rücksicht auf die Entwicklung der Jahrhunderte — muß weichen vor anderen Blickpunkten des religiösen Lebens, wie Pius X. sie aufrichtete. Wir müssen die Konsequenz ziehen aus dem Glauben auch an die sündentilgende Kraft des Mysteriums, da wo es sich um läbliche Schuld handelt. Nur wenn die Massen wieder aus diesem Glauben leben, bekommen wir die Massen an den Tisch des Herrn als Frucht des Mysteriums und Samenkorn des christlichen Lebens. Wenn Pius die tägliche oder doch wenigstens häufige heilige Kommunion wieder in ihr altes Recht setzte, dann grub er damit eine Quelle wieder aus, deren Wasser sich ihren Weg durch die Kirche bahnen soll

in der Geltung und Übung des Mysteriums. Hier hat die Evolution im besten Sinne Ablösung gefunden durch eine Revolution, gegen die die Reaktion noch nicht schweigen will. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie kopfschüttelnd man an die Ausführung der Pianischen Dekrete ging und vielfach noch geht. Die bisherige Basis war allerdings für ein solches Riesengebäude zu schmal; darum setzt das von Pius aufgerichtete Gebäude eine Erbreiterung der Basis voraus.

Ist das Mysterium eine solche Erbreiterung? Wir sagen: Ja. Es ist ein Tun Christi, sein Tun und unser Tun. Wir werden von Christus ergriffen; er betet, opfert, erlöst in uns. Das Kommunizieren ist das Unterpfand dieser Erlösung. Es geht mit ins Leben, daß auch unser Tagewerk ein Tun Christi sei. Für den Opfergottesdienst des Lebens ist der Christ das frumentum Christi. Dieses Opfer ist keineswegs Passivität, das Beherrschtsein vom fatum; es ist höchste Aktivität, wie ja auch der Tod Christi und die Erlösung nicht Passivität, sondern höchste Aktivität sind: oblatum est, quia ipse voluit. Die Teilnahme an Christus gibt das Wollen und das Vollbringen.

Der alte Christus hat etwas Apostolisches an sich, das die Erlösung, die es empfangt, zu tun strebt. Eine stärkere Heiligung und Respektierung der Gemeinschaft läßt sich nicht denken. Alle Caritas liebt dann nicht den Menschen um Christi willen, sondern Christus im Menschen. Erst das Mysterium wirft volles Licht auf das Christuswort: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, das tut ihr mir.“ Empfängt nicht die Ehe in ihrer Vorbereitung und in ihrer Erfüllung von hier aus das hellste Licht? Die Keuschheit als diese rechte Ordnung zwischen Leib und Geist wird in Wahrheit die Ordnung zwischen Christus und dem Christen, die Keimkraft heiliger Fruchtbarkeit. Sie wird alles Kleinlichen, Beängstigenden, Nervösen entkleidet und steht da als ein großes Gesetz der Erlösung und der Kirche, das belebt ist von Christus. Das gilt von der Bekanntschaft so gut wie von der Ehe. Wenn die Zeitkrankheit des weißen Todes nicht vom Katholizismus überwunden wird: wer soll sie dann überwinden? Seelsorglich ist es ein circulus vitiosus, die Kälte im Sakramentenempfang mit diesen Dingen begründen zu wollen. Nicht weil diese Sünden geschehen, werden die Seelen lau; sondern weil die Seelen lau sind, geschehen so massenhaft diese Sünden. Es hat auch gar keinen Zweck, den eigentlichen Grund in sozialen Notständen zu suchen. Das wäre berechtigt, wenn diese Sünden fernblieben von allen Türen, hinter denen es keine Wohnungsnot und keine Erwerbslosigkeit gibt. Und die Älteren unter uns wissen aus eigener Anschauung, daß unser Volk den Willen zur Fruchtbarkeit hatte in Zeiten, die schwerer waren als das Heute. Damit soll selbstverständlich dem Elend der Gegenwart nicht das Wort geredet werden; sein Gewicht liegt ja gerade in der Christusgemeinschaft.

Die heilige Messe als Mysterium feiern: das gäbe dem Priester viel und den Gläubigen viel. Es leitete einen Tag und eine Woche ein, die getragen wären von dem Christustun. Wir alle sind leicht bei der Hand mit einem resignierten: Das kann ich nicht. Auch die Seele, die mit Christus die Erlösungstat feierte, wird die Opfer fühlen. Aber sie wird, vor Opfer gestellt, immer wieder hineingezogen werden in das mysterium tremendum et fascinosum, das sie auf die Dauer nicht losläßt. Und wird katholische Weite empfangen in diesem Werk Christi und der Kirche, das wahrhaft katholisch ist. Immer wird das gewaltige Bild des Völkerapostels wahrbleiben von den Geburtswehen der Schöpfung, die einem andern Leben zustrebt; wir alle sind daran beteiligt. Im Mysterium beginnt und entfaltet sich die Wiedergeburt, die in den heiligen Sakramenten und in der heiligen Messe Gabe und Tat Christi ist. Möge es uns gegeben sein, die Mysterien des Reiches Gottes zu verstehen!

Konrad Jakobs.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Bergmannsseele und Bergmanns-seelsorge.

1. Statistisches. Die Zechenanlagen von Mülheim a. d. Ruhr¹ gehören zum Oberbergamt Dortmund, dem größten und wichtigsten unter allen preußischen Bergwerksbezirken. Im Jahre 1800 gab es hier 1500 Bergarbeiter, 1880 waren es 80 000. Dann setzte in den neunziger Jahren die Hochkonjunktur des Bergbaues ein. Die Folge davon war eine gewaltige Steigerung der Bergarbeitermassen. Aus dieser Zeit datieren viele neuen Pfarrgründungen, besonders im Essen-Werdener Bezirk. 1900 betrug die Zahl der Bergarbeiter 226 000, 1914 war sie auf 500 000 gestiegen, heute ist die Zahl durch die Rationalisierung der Betriebe auf etwa 400 000 reduziert. Von den rund 400 000 Bergarbeitern sind gegenwärtig etwa 85 000 christlich organisiert, im alten sozialistischen Verbände befinden sich etwa 110 000, im polnischen 2—3000. Ungefähr 200 000 sind unorganisiert.

2. Geschichtliches. Der Bergarbeiterstand war in früherer Zeit ein alter privilegierter Stand mit stark ausgeprägtem Standesbewußtsein. Die Tätigkeit der Bergleute erfreute sich von jeher stets des besonderen Wohlwollens der Landesfürsten. Um viele tüchtige Bergleute zu erhalten, stattete man sie mit manchen Vorrechten aus. Es seien erwähnt: persönliche Freiheit, Freizügigkeit, freies Geleit, Befreiung von allen Diensten, Fronen und Schatzungen, besondere Gerichte, freie Benutzung des Wassers, der Weiden und Straßen. Für die Ruhrbergleute gewährte das Generalprivilegium Friedrichs II. vom Jahre 1767 noch folgende Vorteile: Befreiung von der Leibeigenschaft, das Recht der freien Niederlassung, die Freiheit vom Militärdienst für sich und ihre Nachkommen, die Freiheit von allen generellen städtischen und dörflichen Lasten, eigene

Gerichtsbarkeit für Bergarbeiterstreitigkeiten und einen Zehrpennig für wandernde Bergarbeiter. Bemerkenswert ist die Ausnahmestellung der Bergleute hinsichtlich des Kriegsdienstes. Die Teilnahme am Kriege war ursprünglich das Recht des freien Mannes. Es ist ganz natürlich, daß auch die freien Bergleute, welche bis zum 16. Jahrhundert vielfach noch Waffen trugen, dieses Recht auch ausübten. Durch die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht wurde den Bergleuten diese Ausnahmestellung genommen (1814).

Um den bevorzugten Stand der Bergleute auch nach außen hin kenntlich zu machen, trugen sie Uniform. Diese malerische Tracht hat sich erhalten bei den Fahnenträgern in unseren Knappenvereinen. Seit Jahrhunderten fühlte sich der Stand der Bergleute als etwas Besonderes. Die Vorrechte, das Bewußtsein der Bergknappen, daß sie durch ihre mühsame, gefährliche Arbeit Schätze zutage förderten, die für ihren Stand notwendigen und durch eine lange Lehrzeit erworbenen Kenntnisse machten sie stolz auf ihren Beruf. Der Bergmann fühlte sich nicht wie ein anderer Arbeiter. Bezeichnend ist folgende Tatsache. Um 1860 trat für die Essen-Werdensche Knappschaft ein neues Statut in Kraft. Gegen dieses neue Statut erhob sich ein Sturm der Entrüstung. Die Bergleute fühlten sich ganz besonders dadurch verletzt, daß in dem neuen Knappschaftsgesetz nicht mehr vom Bergmann, sondern vom Bergarbeiter die Rede war. Sie fühlten dadurch ihre tief gewurzelte Standesehre angegriffen und fürchteten, den Handwerkern und Fabrikarbeitern gleichgestellt zu werden. Wir haben diesen Bergmannstyp noch in den altingesessenen Bergmannsfamilien mit ihren kleinen Kotten, mit ihren sauberen Stuben, mit ihrem konservativen Sinn, mit ihrem ausgeprägten Standesbewußtsein, mit ihrer treukatholischen Gesinnung. Das sind die treuen Männer, die bei den kirchlichen und weltlichen Veranstaltungen niemals fehlen.

Infolge der gewaltigen Entwicklung des

¹ Hier wurde der Vortrag in einer Pastoral-konferenz gehalten.

Bergbaues in den neunziger Jahren trat ein furchtbarer Umschwung ein. Tausende und aber tausende, oft auf niedriger Kulturstufe stehende Arbeiter, denen das Standesbewußtsein und das Solidaritätsgefühl der Bergleute fremd war, wurden dem Bergbau zugeführt. Es ist die Zeit, wo bei den Zechenanlagen Ledigenheime errichtet wurden, Brutstätten des Unglaubens und der Unsittlichkeit. Um die seelischen Bedürfnisse hat sich bis heute keine Zechenverwaltung gekümmert. In der Zeit der Revolution haben diese Heime ihre Tore für die rote Armee geöffnet. Es ist die Zeit der Koloniebauten. Die frühere Geschlossenheit des Standes war dahin. Aus dem mit vielen Vorrechten ausgestatteten Stand der Bergleute war ein entrechteter Stand, die hochgeachteten Bergleute waren Proletariat, Masse geworden. Sie wurden wenig geachtet, ja sogar von anderen Arbeitergruppen und der Bürgerschaft als minderwertig betrachtet. Daran trägt der Bergmann heute noch schwer. Es hat wohl kein Stand durch den Aufschwung der Industrie so viel verloren, wie der Bergarbeiterstand. Bezeichnend ist folgende Tatsache:

Von 1000 Knaben, die Ostern 1928 in Oberhausen aus der Schule entlassen wurden, wollten nur 4 Bergmann werden. In einer Bergarbeitergemeinde mußten die zu entlassenden Knaben schriftlich ohne Angabe des Namens die Frage beantworten: Warum will ich Bergarbeiter werden? Kein einziger der zu entlassenden Jungen wollte Bergarbeiter werden wie der Vater, und immer wieder kehrt neben dem Gefahrenmoment die Begründung: Es ist der niedrigste, der verachtetste Stand und bekommt am wenigsten Lohn. Man kann die traurige Tatsache konstatieren, daß die Arbeit im Bergbau nicht mehr als Beruf aufgenommen wird, sondern — um in der Bergmannssprache zu reden — unter dem Drucke der wirtschaftlichen Lage der Bergmannsfamilie als „verdammte Notwendigkeit“.

3. Seelische Einstellung. Diese geschichtliche Entwicklung, dazu die stete Arbeit im dunklen Erdenschoß, erklärt uns die typische Seelenverfassung des Berg-

mannes. *Hans Eschelbach* hat sie treffend gekennzeichnet in seinem Roman „Sonnensehnsucht“. Es ist die Sehnsucht nach Sonne, Licht, Friede, Liebe, nach den materiellen und geistigen Gütern der Kultur, die Sehnsucht, ein gleichberechtigtes Glied der bürgerlichen Gesellschaft zu sein. Der Bergmann ist zwar im Gegensatz z. B. zu den „Kruppianern“ Quantitätsarbeiter. Es kommt auf die Menge, die Anzahl der geförderten Wagen pro Schicht an. Aber der Bergmann weiß zu gut, daß er nicht zu den ungelerten Berufen gehört, daß er zu allen vorkommenden Handarbeiten Geschick haben muß, und deshalb empfindet er seine Zurücksetzung als schreiendes Unrecht, daher sein ausgeprägter Gerechtigkeitssinn. Der Bergarbeiter kennt ferner die „Sünde“ des Unternehmertums. Vor dem Kriege florierte der Bergbau. Das wird auch von den Unternehmern nicht bestritten. Trotzdem hat der Bergmann sich jeden Pfennig Lohnerrhöhung erkämpfen müssen. Gutwillig hat man seine Lage nie verbessert. Was Wunder, daß er das bittere Gefühl hat: „Du wirst vom Unternehmer ausgesaugt.“ Durch die Erfahrung aus der Vergangenheit von seiten des Unternehmertums und durch die täglichen Vorkommnisse von seiten der bürgerlichen Gesellschaft ist die Bergmannsseele tief und schmerzlich verwundet.

Trotz politischer Gleichberechtigung, trotz guter sozialer Gesetzgebung fühlt der Kumpel: „Du stehst allein, du bist zurückgesetzt.“ Deshalb bringt er nicht das tägliche Weihenopfer seines Berufes. Der Rauch des Opfers steigt nicht zum Himmel empor, er schlägt zur Erde nieder. Es fehlt die innere Hingabe. Dazu kommt noch ein Moment: Die Zeche ist nicht mehr die Arbeitsstätte des Unternehmers, einer Persönlichkeit, sondern eines Systems, sie ist anonym. Die Menschen, denen der Bergmann begegnet, angefangen vom Steiger bis zum Bergrat sind Funktionäre, Opfer desselben Systems. Daher die Seelenleere, die Unzufriedenheit, das Gedrücktsein, das Gefühl der Zurücksetzung, die Berufslosigkeit.

Und doch will der Bergarbeiter auch

Mensch sein wie die anderen. Daraus ist seine scharfe, sogar radikale Kampfesweise zu verstehen namentlich in den Streiktagen; daher die jungen auffälligen Bergmannstypen mit dem knalligen Schlips, den gelben Schuhen, dem Sommerüberzieher. Man will doch auch etwas gelten, wenn auch nur äußerlich.

Beruflos ist der Bergarbeiter geworden, er ist ferner ruhelos geworden. In der alten Zeit hatte der Bergmann sein gutes Auskommen. Die Kleiderpracht und der Schmuck der Frauen waren fortwährend ein Gegenstand obrigkeitlicher Eingriffe. Ein alter Chronist schreibt uns, daß die Bergleute im Verhältnis zu der damaligen Kultur und der Lage der übrigen Bevölkerung ein recht behagliches Dasein geführt haben. Das wurde anders mit dem Aufschwung des Bergbaues in der liberalistischen Wirtschaftsära. Sogar in den Jahren der Hochkonjunktur war der Lohn des Bergarbeiters durch die Zuführung der tausenden billigen Arbeitskräfte ganz bedeutenden Schwankungen unterworfen. Es kamen die großen Streiks 1889, 1905, 1912, die mit Erbitterung geführt wurden. Auch in den besten Zeiten hat der Bergmann keine finanziellen Reserven ansammeln können, die ihm über schwere Tage hinweghelfen konnten. Dazu ist auch der gesunde, kräftige Mann mit 50 Jahren „bergfertig“. Infolgedessen fühlt der Bergmann sich in seiner Existenz bedroht. In der Festsetzung des Gedinges, des Lohnes, ist er jeweils von der Gunst oder Ungunst des Fahrhauers abhängig. Ist das Gedinge für seine Arbeit festgelegt, und setzt er seine ganze Kraft ein, so daß er am Lohnntag ein nettes Sümmchen nach Hause bringen kann, dann wird ihm oft genug das Gedinge niedriger gesetzt. Nicht selten passiert es, daß ihm von den geförderten Kohlen noch Wagen „genullt“, abgezogen werden, z. B. wegen unreiner Förderung. Das alles ist ein stetes beunruhigendes Moment in der Psyche des Bergmannes.

Der Bergmann ist ein ausgesprochener sogenannter „passiver Typ“. Das zeigt sich schon in der Schule bei den Kindern. Lehrer und Priester müssen ihnen recht viel Geduld und Liebe entgegenbringen. Die schwere, anstrengende Arbeit in erhöhter Temperatur,

in der staubgeschwängerten Luft verbraucht die ganze physische Kraft des Bergarbeiters im Verlaufe einer Schicht. Nach der Schicht sieht man die langen schwarzen Kolonnen mit müden, schleppenden, schwerfälligen Schritten nach Hause ziehen, jedesmal ein trauriges, ergreifendes Bild. In der Regel schläft er nach dem Mittagessen. Nachher beschäftigt er sich mit leichter Hausarbeit, oder man liegt im Fenster und betrachtet das Leben auf der Straße, oder man hockt an den Straßenecken und bespricht die Tagesereignisse, politisiert. Für geistige Arbeit ist der Bergmann wenig zu haben. Er ist schwerfällig. In unserer Predigt und Vereinsarbeit ist das wohl zu beherzigen. Der Bergmann ist nicht nur schwerfällig, er ist schwermütig, er ist Melancholiker. Die dunkle, gefährvolle Arbeit während seines ganzen Lebens mit dem Gefühl des Verachteteins bringt das mit sich. Dieser Zug der Bergmannsseele kommt deutlich zum Ausdruck in fast allen Bergmannsliedern. Die Melodie ist schwermütig. Der Text endet gewöhnlich mit dem Hinweis auf den plötzlichen Tod und die „letzte Fahrt“. Die Bergmannsseele braucht Sonne, Liebe, Freude, Schönheit. Dem Bergmanne wurde ein schlechter Dienst erwiesen, als man die Zechenkolonien im Schatten der Schlote anlegte. Für den Seelsorger ergibt sich aus dieser Seelenverfassung die Notwendigkeit eines anheimelnden Gotteshauses und eines schönen, erbaulichen Gottesdienstes.

Das beständige Gefahrenmoment verbindet die Bergleute zu einer regelrechten Notgemeinschaft. Wir finden daher unter den Bergleuten ein echtes Kameradschaftsbewußtsein, Hilfsbereitschaft, Treue, ein starkes Verantwortungsbewußtsein. Oberflächliches Verbauen, schlechte Wetterführung, mangelhafte Berieselung kann den Tod der Kameraden verschulden. Für sich persönlich ist der Bergmann abgestumpft gegen alle diese Gefahren, für sich fühlt er sie nicht mehr. Diese Notgemeinschaft schmiedet besonders die Arbeiter eines „Ortes“ zusammen. Sie fahren gewöhnlich zusammen ein, halten „Bergamt“, fahren zusammen aus. Hier kommt die verhetzende,

antikirchliche und antireligiöse Agitation des gottentfremdeten „Kumpels“ besonders zur Auswirkung. Die allermeisten unkirchlichen Bergleute sind verhetzt, nicht mit Verstandesgründen für den Atheismus gewonnen. Die Kirche, die Priester sind ihnen an die Seite der Reaktionäre, der Kapitalisten gesetzt worden. Der Bergmann weiß nicht, ob er das Licht des Tages wieder sieht. In der guten alten Zeit wurde vor der Seilfahrt gemeinsam gebetet. Die schöne Sitte ist allenthalben verschwunden.

Durch das Gefahrenmoment ist der Bergmann in steter Abwehrstellung, im Kampf; das macht seine Art, seine Sprache derb, rau, aber nur äußerlich; innerlich ist er weich und sehr gemütvoll. Bekannt sind die derben Bergmannsflüche. Man wird aber nicht fehl gehen, wenn man sie als „physiologisches Ventil“ wertet. In seiner derben rauhen Art läßt der Bergmann sich oft, namentlich die Pferdejugen, zu rohen Tierquälereien hinreißen. Es ist manchmal unglaublich, was in dieser Hinsicht geleistet wird, aber auch mit welcher Liebe der Junge „sein“ Pferd behandelt.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Arbeit in Staub und erhöhter Temperatur die Gefahren des Alkoholmißbrauches erhöhen. Bei jeder Zechenanlage befindet sich mindestens eine Wirtschaft. An den Lohn- und Abschlagstagen wird von einem Teil der Belegschaft ein kleinerer oder größerer Betrag des sauer verdienten Lohnes vertrunken. Lohn- und Abschlagstage sind Freudentage — oder Leidestage für die Familie. Es soll freudig anerkannt werden, daß es nach dem Kriege in dieser Beziehung doch besser geworden ist.

Die Arbeit in Dunkel und Wärme steigert ganz sicher das Triebleben des Arbeiters. Die geschlechtlichen Verirrungen namentlich der Jugendlichen sind zu bekannt (Waschkäue).

Zum Schlusse noch eine Eigentümlichkeit der bergmännischen Arbeit. Die Arbeit ist keine mechanische, wie die der Fabrikarbeiter. Jede neue Arbeit bedarf neuer Überlegung, wie man am besten, leichtesten zum Ziel gelangen kann. Der Bergmann arbeitet in einer gewissen Freiheit. Einmal während

der Schicht befährt der Steiger sein Revier, einmal wöchentlich kommt der Fahrsteiger, um das Gedinge festzustellen. In der übrigen Zeit ist er ohne Kontrolle. Man wird deshalb selten finden, daß ein Bergmann trotz seiner schweren gefährvollen Arbeit zur Fabrik abwandert.

Der Bergmann ist Quantitätsarbeiter es kommt auf die Massenproduktion an. Das ist für seine seelische Einstellung, für sein Verhältnis zu den Vorgesetzten, für das Urteil der Mitmenschen über den Bergmann ein nicht zu übersehender Faktor. Es ist kein raffinierter Stand. Man kann konstatieren, daß in den Bergmannsfamilien das Zweikindersystem fast noch Ausnahme ist.

4. Religiöse Schichtung. Es ist noch die Frage zu stellen nach der religiösen Haltung der 400 000 Bergarbeiter. Nach den statistischen Angaben kann man sagen, daß gut die Hälfte der Bergarbeiter katholisch ist, also ungefähr 200 000. Die religiös-kirchliche Schichtung ist ungefähr folgende: Von den 200 000 Bergarbeitern sind sicher 50% nicht mehr kirchlich erfaßt = 100 000. Unserer Sorge am nächsten, weil der Seelsorge am weitesten entfernt, stehen die Bergleute, die bewußt nicht nur die Kirche, sondern jede Seelsorgsarbeit bei sich und anderen ablehnen und bekämpfen. Größer ist die Zahl der Indifferenten, der Bedürfnislosen. Die Hauptmasse der von der Seelsorge nicht erfaßten Bergleute ist unkirchlich, ohne direkt ungläubig oder antireligiös zu sein.

In der Hauptmasse der religiös und kirchlich gleichgültigen auf der einen und der kirchlich gesinnten Bergarbeiter auf der anderen Seite kommen vielfach die starken Traditionsfaktoren der Heimat zur Auswirkung. Die negativ oder positiv religiöse Familiengesinnung der Heimat lebt hier meistens weiter (z. B. Hessen = positiv, Österreicher = negativ). Aus der negativ-religiösen Familientradition entwickelt sich sehr selten ein positives Christentum. Wie wäre es auch denkbar! Dagegen wird nicht selten selbst aus einem nur traditionell empfangenen Durchschnittschristentum im Kampf mit der ungläubigen und indifferenten Umgebung ein erarbeitetes, sakramental le-

bendiges, kirchlich aktives, opferfreudiges. Es gibt auch heute noch nicht wenige unerkannte und verborgene Heilige im Bergmannskittel. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß das Traditionschristentum bei vielen Familien durch den beständigen verderbenden Einfluß der unkirchlichen Atmosphäre zersetzt und vernichtet wird.

Außer diesen Traditionskräften der Heimat bewirken aber auch die starken Kräfte wirtschaftlicher, sozialer und politischer Art eine stetige Umlagerung der religiösen Schichten. Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch bei tiefer sozialer Erniedrigung für das Religiöse kein Empfinden und bei großer wirtschaftlicher Notlage für Religion und Kirche kein Verständnis und Interesse mehr hat. Hier liegt m. E. für den Bergarbeiterstand die größte Gefahr für die Zukunft. Die Hochkonjunktur der Kohle ist für immer dahin. Sie wird durch die weiße Kohle, Öl, Elektrizität, Braunkohle immer mehr verdrängt. Die Zechen werden mit Absatzschwierigkeiten mehr oder weniger zu kämpfen haben. Die Rentabilität der Zechen wird verhältnismäßig minimal bleiben (Stilllegung von Zechen!). Infolgedessen wird der Bergmann in Zukunft kaum erheblich über sein Existenzminimum herauskommen. Die Folgen davon tragen Seelsorge und Kirche. Der Bergarbeiter wird in Zukunft noch mehr wie bisher das warme, soziale Verständnis und die hingebende Arbeit der Caritas verspüren müssen.

5. Zur Seelsorge der Bergarbeiter. Im Verlauf der Darlegungen wurden schon Hinweise gegeben für unsere Bergarbeiter-Seelsorge. Ich möchte nur noch einige besonders hervorheben. Wir Priester werden immer mehr tiefes Verständnis für die Nöten und Schwierigkeiten, für die Mängel und Vorzüge des Bergarbeiterstandes zeigen müssen. Ihm gegenüber ist in unseren Tagen ein wirkliches „Dienen“ im Geiste unseres göttlichen Meisters am Platze, Hochachtung seines Standes und Anerkennung seiner Persönlichkeit. Den anderen Berufsständen muß das ökonomische und christliche Verständnis für den Bergarbeiterstand immer mehr geweckt werden, so daß auch sie den

Bergmann als vollberechtigten ebenbürtigen Bürger und Mitchristen respektieren und achten.

Bei dem Bergarbeiter ist die Berufsfreudigkeit zu pflegen, die Arbeit in christlicher Lebensauffassung zu zeigen. Die Bergarbeiter sind „Masse“ und daher sowohl für das Gute wie für das Schlechte durch Suggestion zu gewinnen. Der alte Bergarbeiterführer *Hue* sagte einmal: „Wir haben die Revolution verloren, weil wir keine Persönlichkeiten hatten.“ Wir werden deshalb das Problem der Heranbildung der christlichen Bergarbeiterpersönlichkeiten mit allem Ernst und Nachdrücklichkeit in Angriff nehmen müssen. Gestehen wir es ehrlich ein: In unseren Knappenvereinen fehlen die jungen Mitglieder. Ob wir nicht umorganisieren müssen? Z. B. die christlichen Bergarbeiter einer Zechenanlage in einen Knappenverein! Ich verkenne nicht die großen Schwierigkeiten. Ich weiß aber auch, daß diese lokale, überpfarrliche Organisation manche festen Bindemittel gibt und daß die Sozialisten und Kommunisten mit dieser „Zellenbildung“ die besten Erfolge erzielt haben. Die Erfahrung lehrt, daß der Bergmann ein anderer Mensch wird, sobald er sich aus irgend einem Grunde von der Masse abhebt. Das kann geschehen durch Aufsteigen in der gesellschaftlichen Geltung, durch Erfolg seiner Kinder, durch Erwerb eines Eigentums, kurz durch alle jene Ereignisse, die sein niedergedrücktes Selbstgefühl wieder aufrichten. Es ist für uns Seelsorger ein Gebot der Klugheit, alle Bestrebungen dieser Art in Bergarbeiterkreisen (z. B. die Vereinigungen zur Herstellung von Eigenheimen) zu unterstützen.

Mit Absicht ist das übernatürliche Moment der Gnade Gottes in unserer künftigen Bergarbeiterseelsorge ausgeschaltet worden. Dem verborgen und nicht erfassbaren Wirken der Gnade Gottes können wir nicht nachgehen. Wir vertrauen auf sie! Und deshalb trotz aller Schwierigkeiten für unsere heutige Bergarbeiterseelsorge ein herzhaftes „Glück auf!“

Pfarrer Dr. Huth, Oberhausen.

Das Dorf als soziales Gebilde.

So nennt sich eine Folge von Studien zur Soziologie des Dorfes, die als Ergänzungsheft zu den „Kölner Vierteljahrsheften für Soziologie“ kürzlich erschienen ist (Duncker & Humblot, München 1, 288 S., 4 M.). Herausgeber ist *Prof. Leop. von Wiese*. 31 Mitglieder seines Kölner soziologischen Seminars haben in den Pfingstferien 1927 den Hunsrück aufgesucht und dort, auf 12 Dörfer am Südrhang (in den Kreisen Simmern und Kreuznach) verteilt, das dörfliche Gemeinschaftsleben studiert. Die Ergebnisse liegen hier in sechs Beiträgen vor. Eine Einleitung über „Die Problematik einer Soziologie des Dorfes“ hat der Herausgeber vorangeschickt. Ein bibliographischer Anhang bildet den Schluß.

Wissenschaftliche Einzelstudien über „soziale Gebilde auf räumlicher Grundlage“ mit besonderer Berücksichtigung der Beeinflussung seelischer Vorgänge durch objektive Gegebenheiten sind in der deutschen Soziologie noch eine Seltenheit, wiewohl die Anthropogeographie und die Geopolitik hier längst vorgearbeitet haben. Insbesondere aber ist das Dorf, eines der eigenartigsten Gebilde dieser Art, systematisch noch gar nicht untersucht, seitdem der Begründer der deutschen Volkskunde, *W. H. Riehl*, auf seinen Wanderungen durch die deutschen Gaue zuerst Beobachtungen über „Land und Leute“ niederschrieb. Ganz anders in Amerika und England, wo sich unter der Bezeichnung „Rural Sociology“ längst ein besonderer Zweig der Gesellschaftslehre herausgebildet hat, über dessen erstaunlich reiche Literatur der letzte Abschnitt des Heftes Auskunft gibt. (Hinzugekommen ist inzwischen u. a. noch: *G. A. Lindquist* und *Th. N. Carver*, *Principles of Rural Sociology*, Boston-New-York etc. 1927). Noch ältere Ansätze zu einer systematischen Erforschung des ländlichen Gemeinschafts- und Familienlebens bei dem berühmten französischen Familienforscher *Fr. Le Play* hat neuerdings der Engländer *Geddes*, und zwar abermals auf französischem Boden, wieder aufgenommen.

Niemand, der das Leben des Dorfes und die Seele seiner Bewohner, wie etwa der lang-

jährige Dorfpfarrer und Dorflehrer, bis in seine Tiefen hinein kennt, wird erwarten, daß Studierende, die für acht Tage aus städtischer Umwelt in ein Dorf verpflanzt werden, auch bei noch so opferwilliger Unterstützung erfahrener und eingesessener Freunde, viele völlig neue Entdeckungen mit nach Hause bringen werden. Bei einzelnen, besonders schwierigen Abschnitten, z. B. „Familien- und Geschlechtsbeziehungen“ zeigen sich daher auch trotz aller offensichtlich darauf verwandten Mühe die Grenzen sehr deutlich. Trotzdem wird man bereitwillig anerkennen, daß die Verfasser der vorliegenden kleinen Studien erstaunlich gut beobachtet haben. Und gerade die streng methodische, an einen vorher sorgfältig ausgearbeiteten Plan gebundene Form der Betrachtung und Darstellung vermag auch bereits Bekanntem noch manche neue Seite abzugewinnen.

Das gewonnene Beobachtungsmaterial ist in folgende Abschnitte gegliedert: „Person und Individualität“, „Die Nachbarschaft“, „Kategorische und persönliche Distanz“, „Haltung und Umgangsformen“, „Familien- und Geschlechtsbeziehungen“, „Das Dorf als Lebensgemeinschaft“. Einige Abschnitte, die zum Nachdenken und Vergleichen anregen können, seien hier herausgegriffen, wobei freilich die wirtschaftliche, kulturelle und insbesondere religiöse Eigenart der in die Untersuchung einbezogenen Dörfer, über die der Abschnitt „Außersoziologische Grundlagen“ unterrichtet, nicht aus dem Auge gelassen werden darf. Die Weinbaudörfer der Nahegegend sind konfessionell gemischt, die Hunsrückdörfer meist rein evangelisch, vereinzelt auch rein katholisch, was sich aus der historischen Entwicklung erklärt.

Aus dem 5. Kapitel „Kategorische und persönliche Distanz“: „Wenn wir die Verhältnisse der Dörfler als Gesamtheit gegenüber den nur einzeln vorkommenden Vertretern des Beamtentums und der freien Berufe betrachten, so müssen der Pfarrer und der Lehrer eine besondere Behandlung erfahren, weil durch die häufige und fortgesetzte Berührung mit der Bevölkerung ihre Stellung anders geartet ist... Zudem wird der Pfarrer wohl immer, manchmal

auch der Lehrer, von der Gemeinde selbst gewählt, während die übrigen Beamten den Dörfnern behördlicherseits „vor die Nase gesetzt“ werden. Den Beamten gegenüber nimmt der Hunsrückler, soweit wir aus den Berichten und eignen Erfahrungen ermitteln konnten, eine mehr oder minder schroff ablehnende Haltung ein. Dies mag zum Teil noch auf historische Bindungen an die Zeiten zurückzuführen sein, in denen der Bauer noch der Obrigkeit, mit der er auch jetzt noch oft den einzelnen Beamten identifiziert, wirkliche Frondienste leisten mußte... Wenngleich diese Zeiten längst vorbei sind, die Erinnerung an sie lebt noch fort. Aber viel stärker ist die Abneigung durch die auch heute noch herrschende Anschauung, der Beamte arbeite nicht, lebe lediglich von der Bauern sauer verdientem Geld. Denn das müsse er als Steuern an den Staat in erster Linie deshalb abführen, damit dieser seinen Beamten die „hohen“ Gehälter zahlen könne... Diese Einstellung wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, daß der Bauer, der stets den Erfolg seiner Arbeit augenscheinlich wahrnimmt, die Tätigkeit des Beamten nicht als Arbeit anerkennt, weil er keinen Erfolg sieht, weil ihm nach seiner Meinung kein Vorteil, sondern nur Nachteil, der der Abgaben, erwächst. Was Wunder, wenn die Beamten geradezu verhaßt sind, wie ein Feldhüter gelegentlich von sich erzählte. Diese Abneigung verstärkt sich häufig noch durch die Tatsache, daß die Beamten Fremde, nicht Einheimische sind, wodurch von vornherein eine selten nur ganz zu überbrückende kategorische Distanz gegeben ist.

„Anders jedoch stellt man sich im allgemeinen zum Pfarrer und zum Lehrer... Fast im täglichen Verkehr mit der Bevölkerung sieht man ihr Schaffen und Wirken für das Gesamtwohl, empfindet man ihre Teilnahme an den Geschicken des Dorfes. Sie gehören einfach zum Dorfe. Pfarrer wie Lehrer finden durch die räumliche Gebundenheit an das Dorf leichter sympathetische Kontakte als die anderen Beamten. Sie werden fast zu allen Familienfesten geladen, ihr Fehlen würde Unwillen erregen. Der Pfarrer besucht hin und wieder seine Pfarr-

angehörigen, z. B. bei Krankheiten, der Lehrer unterstützt den Bauer bei der Abfassung von Schriftstücken, macht ihm die Steuererklärung oder erhebt für ihn Ersatzansprüche bei den Versicherungsgesellschaften. Daraus entsteht Achtung, bisweilen Verehrung. Aber dieser Achtung und Wertschätzung mischt sich häufig eine gewisse passive Resistenz bei, besonders dann, wenn der Pfarrer versucht, Neues einzuführen, den Bauern neue Pflichten oder Lasten aufzuerlegen. Man sieht im Pfarrer lediglich den Träger einer alten und geheiligten Tradition, die nicht gebrochen werden darf. Infolgedessen hat er sich auch auf diese Tätigkeit zu beschränken. Geht er darüber hinaus, so wird er mit allen Mitteln bekämpft. Beispiele lassen sich genug anführen... So kennzeichnet sich dieses Verhältnis wohl als eine Mischung von förmlichem Gehorsam oder Achtung und innerem Widerspruch. Beides wird sich finden; die Vorherrschaft des einen oder anderen ist aber auch mitverursacht durch das Verhalten von Pfarrer und Lehrer zur Gemeinde. Sie sind in sozial gehobener Lage, sie besitzen die geistige Überlegenheit und sollen sie besitzen; der Dörfler verlangt das von „seinem“ Pfarrer, von „seinem“ Lehrer. So bleibt also immer ein gewisser Abstand, eine kategorische Distanz. Sie muß sogar bleiben, und schlechte Erfahrung macht der Pfarrer, der Lehrer, der sie zugunsten einer engeren Verbindung und Gefolgschaft beseitigen möchte... Er stößt bei dem Bauer auf eine Haltung, die den Erfolg unmöglich macht (S. 43 ff.).

Aus dem Kap. 6 „Haltung und Umgangsformen“: Die Hunsrückdörfer weisen vielfach beide christliche Konfessionen auf; nur hin und wieder findet sich ein Ort, der ganz der einen oder anderen Glaubensgemeinschaft angehört. Die konfessionelle Verschiedenheit hat früher mehrfach zu ernsteren Auseinandersetzungen, sogar zu heftigen Kämpfen geführt, wie die Kirchen- und Dorfchroniken berichten. In jüngerer Zeit wurde man wesentlich duldsamer. Wohl sagt man „hart“ evangelisch oder „hart“ katholisch, bezeichnet aber damit lediglich die offenkundige und feste Zugehörigkeit zu

dem einen oder anderen Bekenntnis, ohne damit die so Charakterisierten der Unduldsamkeit zeihen zu wollen. Die Kirche spielt im Leben der Dörfler eine bedeutende Rolle. Zwar gibt es in den einzelnen Orten ziemliche Unterschiede; jedoch konnte eine völlige Loslösung vom kirchlichen Leben nirgends festgestellt werden, es sei denn, daß einige „aufgeklärte“ Arbeiter die Kirche meiden. Der Bauer aber wird die seit Generationen überkommene kirchliche Tradition nicht leicht brechen... So weist die Dorfkirche sonntäglich regelmäßigen Besuch auf, bei dem die Frauen meistens das Übergewicht haben. Doch gibt es vereinzelt Gemeinden, die ausgesprochen unkirchlich sind. Das dürfte vor allem auf den Einfluß der freisinnig und freigeistig gerichteten Nachbarschaft, Hessen und Pfalz, zurückzuführen sein. So kam früher in einen Ort trotz des Dorfpfarrers ein freireligiöser Prediger aus dem unfernen Mainz. Heute hat man sich zum Pfarrer und damit zur Kirche zurückgefunden, besucht auch „anstandshalber“ einige Male im Jahr den Gottesdienst.

Im kirchlichen Leben der Gemeinden können Fragen von Bedeutung werden, die Außenstehenden untergeordnet erscheinen mögen. Aber die konservative Grundhaltung

der Leute und die enge Verknüpftheit von Frömmigkeit und Sitte gibt scheinbaren Äußerlichkeiten eine besondere innere Bedeutung. So erregte in einer Gemeinde der Versuch des Pfarrers, beim Abendmahle an die Stelle des Familienprinzips das Gemeindeprinzip zu stellen, also den Brauch einzuführen, daß nicht die Familienangehörigen, sondern die Altersklassen zusammen zum Altare gehen, heftigen Widerstand. Der Einfluß des reformierten Bekenntnisses, das den „Bilderdienst“ verwirft, zeitigt bisweilen eine seltsame Ablehnung von Dingen, die von diesem Bekenntnis auch in seiner strengeren Fassung kaum angefochten werden. In einem Dorfe hatte man z. B. auf die Altardecke ein Kreuz gestickt. Die Gemeinde erblickte darin Bilderdienst und gab nicht eher Ruhe, bis die Stickerei entfernt war... Wenn die methodistischen Bauern eines Hunsrückdorfes unter keinen Umständen dorthin gehen, wo sie Musik antreffen, wenn die Zahl der Kinder im Hunsrück noch recht groß ist und das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern sich meist ganz patriarchalisch gestaltet, wenn man nur selten und höchst ungern eine Mischehe eingeht, dann ist das vorwiegend auf den Einfluß der Religion und Kirche oder der Sekte zurückzuführen (S. 51 ff.). S.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Liturgie und kirchliche Kunst.

Brinktrine, Johannes, Die feierliche Papstmesse und die Zeremonien bei Selig- und Heiligsprechungen. IV u. 56 S. Herder, Freiburg i. Br. 1925. 1 M.

In der Art der liturgischen Volksbüchlein beschreibt dieses Heftchen die Eigentümlichkeiten der päpstlichen Funktionen und geht auch kurz auf deren Herkunft ein. Die Texte sind durchweg deutsch und lateinisch wiedergegeben.

Drinkwelder, Erhard, Liturgische Lebensweihe der katholischen Familie. Lateinisch-Deutsch. Bearbeitet von der Münchener Bundesjugend des katholischen Frauenbundes. 206 S. Theatiner-Verlag, A.-G., München 1927. Geb. 6 M.

Ein schönes liturgisches Hausbuch, ein passendes Geschenk für katholische Brautleute. Der erste Abschnitt enthält nach dem römischen Rituale vier Benediktionen zur Gründung eines neuen Familienhausstandes, Trauungsritus und Brautmesse. Dann folgt die Weihe des Tages und des Jahres in Gebet und kirchlichen Segnungen, des Kindes Geburt und Wiedergeburt mit allen dafür bestimmten Sakramenten und Sakramentalien, endlich die Heiligung der Krankheit und Not und des Heimanges in die Ewigkeit. Zum Herzen sprechende Einführungen stehen den Abschnitten und Unterabschnitten voran. Zur Eheschließung ist ein Diözesanritus aufgenommen, der das Formular des römischen Rituals nur wenig erweitert; ein Hinweis auf reichere Entfaltung der Trauungszeremonien in anderen Gegenden Deutschlands wäre erwünscht. Ebenso zweckmäßig erscheint eine aufklärende Vorbemerkung über die Exorzismusgebete vor der Taufspendung.

Fuglsang, Fritz, Der Hochaltar zu Hvidding. 28 S. 10 Abbildungen. Verlag des Kunstgewerbemuseums der Stadt Flensburg. Heide in Holstein 1926.

Hvidding, ein kleiner Ort in Nordschleswig, nicht weit von der Nordseeküste und von der früheren Reichsgrenze entfernt, jetzt zum abgetretenen Gebiete gehörig, besitzt einen Rosenkranzaltar, der in Bamberg und Schwabach bei Nürnberg seine Parallelen hat und von dem Holzschnitt von Erhard Schön († 1543 zu Nürnberg) „Der große Rosenkranz“ inspiriert ist. F. gibt das notwendige Illustrationsmaterial, erklärt die Darstellungen des Schnitzwerkes und beantwortet auch die Frage, wie in Hvidding unmittelbar vor der Einführung der Reformation ein so ausgesprochen katholischer Altar errichtet werden konnte.

Gatterer, Michael, S. J., Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam.

Ed. quarta. XVI u. 420 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1925. 6 M., geb. 8 M.

Hauptsächlich, doch nicht ausschließlich rubrizistischen Charakters hat dieses vielverbreitete Werk über das Kirchenjahr eine dem neuen Kirchenrechte angepaßte Umarbeitung erfahren. Der Verfasser ist hierbei sehr sorgfältig zu Werke gegangen. Auch in den knappen historischen Angaben kommt die neuere Literatur zur Geltung.

Günther, W., Kunstgaben für Schule und Haus. G. Wigand, Leipzig. Insgesamt 60 Hefte zu 12—16 S. Je 20 Pfennig. Heft 1: L. Richter, Herbst. Heft 55: A. Hendschel, Erlauschtes und Geschautes.

Geeignete Gaben zur volkstümlichen, gemütvollen und auch religiös verklärten Kunstpflege. Namen wie Richter (in 27 Heften), v. Steinle, v. Führich, v. Schwind empfehlen diese Hefte zur Verbreitung bei Jugend und Volk.

Die betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch. Herausgegeben von der Abtⁱⁿi Maria Laach. Zweite Bearbeitung. XXIV u. 616 S. 48 Bildtafeln. St.-Augustinus-Verlag, Berlin 1927. Geb. in Ganzleinen 25 M., in Halbleder 30 M.

In 20 000 Exemplaren hat die erste Bearbeitung dieses Werkes Absatz gefunden. Die neue Ausgabe präsentiert sich äußerlich vornehmer. Man hat auf die farbige Kopfleiste der einzelnen Seiten verzichtet und statt der 24 Tafeln mit je 4 bis 8 kleinen Bildchen große, oft ganzseitige Abbildungen in Tiefdruck beigegeben. Die innere Anordnung konnte im wesentlichen beibehalten werden, entsprechend dem Zwecke, das ganze liturgische Leben der Kirche in den Haupttexten deutsch vorzuführen und zu erläutern. Im einzelnen wurde die Gliederung zweckmäßiger und die Ausführung noch volkstümlicher gestaltet. Auch der Stab der Mitarbeiter erfuhr gegenüber der ersten Bearbeitung einige Änderungen; die Herren PP. Wintersig, Bomm und Ebel haben wichtige und ausgedehnte Abschnitte übernommen. In dieser neuen Ausstattung empfiehlt sich der stattliche Band als ein recht zeitgemäßes katholisches Volks- und Hausbuch, als ein wertvolles Hilfsmittel zu einem Leben mit der Kirche und nach dem Geiste der Kirche.

Kleinschmidt, Beda, O. F. M., Maria und Franziskus von Assisi in Kunst und Geschichte. 1 Farbendruck, 33 Tafeln und 50 Textbilder. XVIII u. 148 S. L. Schwann, Düsseldorf 1926. 18 M.

Als Gabe zum 700. Todestag des Poverello, zugleich als erster Band einer Reihe von Publikationen unter dem Titel „Franziskus und sein Werk in Einzeldarstellungen“ ist dieses hervorragend illustrierte Buch erschienen. Mit staunenswertem Fleiß und Erfolge hat der Verfasser Darstellungen aus der ganzen katholischen Welt gesammelt, in denen Franziskus und Maria unter irgendeinem Gesichtspunkte zusammen auftreten. Bald sehen wir den Heiligen als Verehrer Mariens abgebildet, bald an der Seite Mariens in Liebe vor Christus kniend, bald in Vereinigung mit Heiligen seines Ordens oder anderen Heiligen unter den Nebenfiguren eines Gemäldes, in dessen Mitte Maria thronet. Der Text führt ein in die kunstgeschichtliche, ästhetische und religiöse Betrachtung der reproduzierten Meisterwerke.

Liturgische Volksbüchlein. Herder, Freiburg i. Br.

Heft 1: Die heilige Taufe. Taufe eines Kindes nach dem römischen Rituale. 2. Aufl. 1927. VI u. 24 S. 50 Pfennig.

Heft 9: Das neue Leben. Die Taufe eines Erwachsenen nach dem römischen Rituale. 1925. VIII u. 42 S. 70 Pfennig.

Heft 12: Das christliche Mahl. Nach dem Brevier und Rituale 1925. VIII u. 40 S. 70 Pfennig.

Vortreffliche Mittel, das Volk in die Liturgie des Rituals einzuführen. Die Gebete sind verdeutscht, die Handlungen beschrieben, eine Einführung und kurze Erläuterungen führen ins Verständnis ein.

Nobel, Albert, Mit der Kirche leben. Gebete der Kirche den Tag hindurch. 70 S. Xaverius-Verlagsbuchhandlung, Aachen 1924. Geb. 75 Pfennig.

Prim, Messe, Tischgebet, Vesper und Komplet sind in je einem Formular zu einer liturgischen Tagesheiligung für das Volk deutsch zusammengestellt; von Erläuterungen hat der Verfasser abgesehen.

F. J. Peters.

Aszetisches.

Betrachtungen über die Regel und das Leben der Minderen Brüder. Im Anschluß an das katholische Kirchenjahr. Von P. Pirmin Hasenöhrle O. F. M. 2 Bde. 680 u. 604 S. Tyrolia, Innsbruck.

Für den engeren Kreis des Franziskanerordens bestimmt mag das bekannte, gediegene Betrachtungsbuch hier mit einer kurzen empfehlenden Anzeige vorliebnehmen.

Unser tägliches Brot. Betrachtungen für jeden Tag des Jahres zum Gebrauche für alle Gläubigen. Aus dem Französischen von J. Clemens. 4 Bändchen, je 140 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1927. Geb. je 2,40 M.

Der Seelsorger kommt so oft in die Lage, vorwärtsstrebenden Laien ein brauchbares Betrachtungsbuch empfehlen zu müssen, daß er gerne zu diesen kurzen, einfachen, aber inhaltreichen Erwägungen, die sich dem Kirchenjahr anpassen, ohne sich daran zu binden, greifen wird. Die Bearbeitung der französischen Vorlage ist recht geschickt. Um so mehr hätten Übertreibungen, wie „Alles Geschaffene (ist) nichts als Eitelkeit und Lüge“ oder „Ihr (der Menschen) Benehmen trieft von Verstellung und Heuchelei“ (III, 3) ausgeschieden oder gemildert werden sollen.

Exerzitien- und Missionsbüchlein. Ein Führer zu einem reinen, frommen und vollkommenen Leben. Von P. Jakob Masenius S. J. Nach dem lateinischen Text dargeboten von Domprotovikar Msgr. P. Weber. 158 S. Paulinusdruckerei, Trier. Geb. 1,50 M.

Ein alter bewährter Meister des geistlichen Lebens wird hier mit geschickter Hand Teilnehmern an Exerzitien und Missionen aufs neue zugänglich gemacht.

Führer zur Innerlichkeit. Aus den Schriften des P. Gron S. J., bearbeitet von P. Max Schmid S. J. 300 S. Kösel & Pustet, München. Geb. 3 M.

Der Bearbeiter hat aus den kleineren und größeren Schriften seines Ordensgenossen das Wertvollste in systematischem Aufbau zusammengestellt und damit eine überaus gediegene Anleitung zum inneren Leben geschaffen. Auch nach Verinnerlichung ringende Seelen in der Laienwelt werden in ihm einen zuverlässigen Führer finden.

Geist des hl. Franz von Sales. Gesammelt aus den Schriften des Joh. Camus, Bischof von Belley. Neu dargestellt von Leop. Ackermann. 3. Aufl. 360 S. G. J. Manz, Regensburg. Geb. 6,50 M.

Der verstorbene Bischof Paul Wilhelm v. Keppler hat das Buch seinerzeit als seinen „beständigen Begleiter“ bezeichnet und empfohlen.

Der Heiland und sein Priester. Von Pasquale Morganti, Erzbischof von Ravenna. Vertrauliche Unterredungen in Geist und Sprache der Heiligen Schrift. Deutsch von P. Leo Schlegel S. Ord. Cist. 2 Bde. 287 und 298 S. Franz Borgmeyer, Hildesheim. Geb. 15 M.

Die Leitung des Dritten Ordens. Handbuch für die Direktoren. Von P. Heribert Holzapfel O. F. M. Dr. Franz A. Pfeiffer, München. Geb. 4 M.

Der erste Teil behandelt die religiöse Seite des Dritten Ordens, um dessen Wiederbelebung man sich zur Zeit so vielfach bemüht; der zweite die rechtliche. Ein Verzeichnis der Dritte-Ordens-Literatur und der deutschen Drittordenskommissariate ist dem allen Leitern von Ordensgemeinden unentbehrlichen Handbuch beigegeben.

Protestantische Theologie und Kirche.

Albani, Johannes, Das Wesen des evangelischen Christentums. 102 S. Junfermannsche Buchhandlung, Paderborn 1927. 2,50 M.

In der Sammlung „Wissenschaft und Bildung“ ließ der Tübinger protestantische Theologieprofessor Karl Heim im Jahre 1925 (Verlag Quelle & Meyer in Leipzig) eine Schrift mit dem gleichen Titel erscheinen. Heim war auf den Plan gerufen worden durch Karl Adams ausgezeichnetes Werk „Das Wesen des Katholizismus“, das in 1. Auflage 1924 erschienen war. Albani will nun in seiner Schrift die katholische Antwort auf Heims Buch geben. Nicht nur den Titel, sondern auch die Kapiteileinteilung hat er von Heim übernommen. Er folgt aber nicht in ganz genauer und strenger Weise den Gedankengängen Heims, um sie zu widerlegen bzw. zu berichtigen, sondern in eigener, leider vielfach etwas unsystematischer Weise entwickelt er seine Gedanken. Der leitende Gedanke seines Buches ist der, daß nicht der Protestantismus, sondern die katholische Kirche evangelisches Wesen für sich in Anspruch nehmen könne. Im Mittelpunkt seiner Erörterungen steht dabei der Gedanke, daß der Christus des Evangeliums in der katholischen Kirche fortlebe und fortwirke. Im einzelnen finden sich viele guten Gedanken, jedoch muß einschränkend bemerkt werden, daß das Buch Albanis im ganzen nicht eine voll befriedigende Antwort auf die Schrift Heims darstellt. Ich glaube kaum, daß die Darstellung Albanis auf einen protestantischen Leser, der von den Gedankengängen Heims durchdrungen ist, besonderen Eindruck machen wird. Auch die Übernahme des Titels und der Kapiteileinteilungen dürfte zu beanstanden sein, da sie leicht zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Das Beste über das Wesen des Katholizismus, worüber im Grunde genommen auch Albanis Schrift handelt, ist und bleibt das von Adam in seinem genannten Buch Gesagte. Es ist durch den Verfasser nicht überholt worden.

F. Hünermann.

Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von D. Erich Sänge. Bd. 4. 232 S. mit 6 Bildnissen. Felix Meiner, Leipzig 1928. Geb. 12 M.

Während der im Dezember 1926 erschienene 3. Band der bekannten Sammlung der katholischen Theologie gewidmet war (vgl. S. 96 dieser Zeitschrift), ergreifen im vorliegenden vierten wiederum sechs hervorragende protestantische Theologen das Wort. Gustaf H. Dalman, einer der besten Kenner der Geschichte und Kultur Palästinas, die Neutestamentler Ernst v. Dobschütz und Adolf Jülicher, als Vertreter der praktischen Theologie der inzwischen bereits verstorbene Julius Kaftan und, um die Reichweite der deutschen protestantischen Theologie zu veranschaulichen, der Schotte A. E. Garvie und der Däne Alfred Th. Jørgensen berichten über ihren wissenschaftlichen Werdegang und die Ergebnisse ihrer Lebensarbeit. Auch diese Blätter erzählen wiederum von langem, mühsamem Ringen, oft unter den ungünstigsten äußeren Verhältnissen. Aus ihnen spricht aber auch auf jeder Seite das lebendige Interesse, mit dem gerade protestantische Theologen so oft in ihr Studium eintreten, und die ungeduldige Freude, an den großen Problemen suchend und forschend mitarbeiten zu können. Der katholische Leser kann dabei die beunruhigende Frage nicht unterdrücken, ob man Ähnliches auch von der Mehrzahl unserer katholischen Theologen behaupten könne. Oder ob nicht allzuviele von ihnen in der Theologie lediglich den Lehr- und Lernstoff sehen, der, fertig wie er ist, vom Lehrer tradiert und vom Schüler als unvermeidliche Vorbedingung für seinen künftigen Beruf angeeignet wird.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Vollständig in 5 Bänden etwa 180 M. Subskriptionspreis für die Lieferung zu je 3 Bogen 1,80 M. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Seit unserer letzten Anzeige ist das große theologische Handwörterbuch nicht nur bis zum Abschluß des ersten Bandes (A—D) gediehen, sondern mit den vorliegenden weiteren Lie-

ferungen 23—36 rückt auch die Vollendung des zweiten bereits schnell näher. Ein Vergleich dieser zweiten Auflage mit der 1910 begonnenen ersten Ausgabe zeigt überall, wie energisch die Redaktion bemüht war, die fünf Bände wiederum mit der fortgeschrittenen wissenschaftlichen Forschung und der insbesondere seit 1914 unheimlich schnell vorgerückten Zeit in Einklang zu bringen. Hier sind Artikel gefallen oder unter anderen Stichwörtern untergebracht worden; dort neue hinzugekommen oder bereits vorhandene von Grund aus umgearbeitet. Prüft man z. B. den lexikographisch nicht einmal besonders umfangreichen Buchstaben E daraufhin durch, so trifft man hier allein folgende größere neue Artikel an: Ehe und Hochzeit (religionsgeschichtlich), Ehe und Familie im N. T., Ehebruch, Eid (religionsgeschichtlich), Eltern und Elternbeiräte, Englische Literaturgeschichte, Epigraphik, Erfahrungstheologie, Erweckungsbewegung, Eschatologie (religionsgeschichtlich), Ethnologie und Religion, Evangelien (formgeschichtlich), Evangelisch-Sozial, Ewigkeit (religionsgeschichtlich), Expressionismus (mit Tafeln). Andere Beiträge sind erheblich erweitert, so Einheitsschule (Boelitz), Einigungsbestrebungen (Söderblom), Engel und Erlösung (wiederum in den religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Partien). Ganz neugearbeitet, diesmal von G. Wunsch, ist der Artikel Eigentum. Aufgeteilt wurde u. a. der 80spaltige Riesenaufsatz der älteren Auflage „Erscheinungswelt der Religion“. Daß auch in den wenig veränderten Abschnitten die Literatur stets auf den neuesten Stand gebracht ist, bedarf kaum der Erwähnung. S.

Aus anderen Wissensgebieten.

Handbuch der Musikwissenschaft. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ernst Bücken (Köln) unter Mitwirkung von Prof. Dr. Bessler (Heidelberg), Prof. Dr. Fischer (Wien), Priv.-Doz. Dr. Haas (Wien), Prof. Dr. Th. Kroyer (Leipzig), Prof. Dr. H. Mersmann (Berlin), Prof. Dr. W. Sachs (Berlin), Dr. W. Heinitz (Hamburg), Dr. R. Lachmann (Kiel) und anderen Musikgelehrten. Mit etwa 1200 Abbildungen in Doppeltondruck, etwa 1300 Notenbeispielen und vielen zum Teil farbigen Tafeln. In Lieferungen zu je 2,30 M. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Wildpark-Potsdam.

Die neuen Lieferungen dieser monumentalen, mit Notenbeispielen, Abbildungen, farbigen Tafeln und Faksimiles überreich ausgestatteten Musikgeschichte führen zunächst die bereits begonnenen Abteilungen „Musik des Rokoko und der Klassik“ (Prof. Ernst Bücken, Köln) und „Die moderne Musik“ (Prof. Hans Mersmann, Berlin) bis zum 7. bzw. 6. Hefte weiter. Dort wird die Entwicklung von den Nachfahren Bachs über Gluck und Haydn zu Mozart hin dargestellt. Hier geht der Weg von den Meistern des musikalischen Impressionismus in Frankreich (Debussy und seine Nachfolger) und Rußland (Skrjabin) zur Auflösung des impressionistischen Stils etwa seit 1915 und zu den Trägern einer neuen Stilrichtung: Busoni, Schönberg, Honegger, Strawinsky, Krenek, Hindemith u. a. Zugleich beginnt mit der 13. Lieferung der Wiener Privatdozent Dr. Rob. Haas die Geschichte der „Musik des Barocks“ mit einem seltenen und wertvollen Illustrationsmaterial. Auf gleicher Höhe wissenschaftlicher Durcharbeitung steht — wie übrigens in allen Heften — der Text.

Lateinische Dichtungen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Mit Anmerkungen herausgegeben von Andreas Kaiser. Verlag von R. Oldenbourg, München und Leipzig 1927 2 Sch.; 1,30 M.

Eine interessante Sammlung geschichtlich und kulturgeschichtlich wertvoller mittelalterlicher Gedichte, vom Prolog der Lex Salica (um 555) bis zum anonymen Gedicht über das Schisma und das Konzil von Basel (1431—1445). Teilweise seltene und schwer zugängliche Texte, mit literar-, sprach- und kulturgeschichtlichen Anmerkungen.





3 2400 00254 8653

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Theologie und Seelsorge

v.5
1928

CDPa

DATE

ISSUED TO

327741

v.5
1928

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

